

165



الفلسفة المعاصرة في أوروبا

تأليف : إ. م. بوشنسكي

ترجمة : د. عزّت قرني

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت



سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت

صدرت السلسلة في يناير 1978 بإشراف أحمد مشاري العدواني 1923 ـ 1990

165

الفلسفة المعاصرة في أوروبا

تأليف : إ. م. بوشنسكي

ترجمة : د. عزّت قرني



المحتوى

المحتوى
المحتوى
المحتوى

المحتوى

المحتوى

المحتوى

تقديم للمترجم

يمتاز هذا الكتاب الذي بين يدي القارئ، وهو كتاب للقراءة ومرجع يرجع إليه معا، بأنه يحوي عرضا شاملا وموجزا وافيا للأفكار التي أنتجها الفكر الفلسفي في الحضارة الغربية في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي، لأن المؤلف يمتد ببصره إلى بعض أفكار الفلاسفة الأمريكيين البارزين، رغم أن عنوان الكتاب يشير إلى «الفلسفة الأوربية». أما عن مفهوم «المعاصرة» فإنه يعني به الإنتاج الفلسفي الذي كان لا يزال حيا حوالي عام 1951 م، حين صدرت الطبعة الأولى ثم الثانية للكتاب، وقد هممنا بجعل عنوان الترجمة العربية «الفلسفة الأوربية في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي»، ولكننا رأينا التمسك بالعنوان الأصلي مع إيراد هذه الإشارة الحالية بشأن مفهوم «المعاصرة».

والحق أن كثيرا من المذاهب التي درسها الكتاب ستستمر في التأثير خلال النصف الثاني من القرن العشرين الميلادي، وبعضها مؤثر إلى اليوم. وقد رأينا أن المكتبة العربية لا تزال بحاجة إلى مثل هذا الكتاب الذي يقدم صورة شاملة تغطي سائر مجالات الإنتاج الفلسفي في الفترة المذكورة، مع وضوح في العرض، ومحاولة ظاهرة للتأريخ الموضوعي، وإن لم تمنع المؤلف من إبداء انتقاداته في آخر كل باب من الأبواب السبعة للكتاب. ولم يظهر كتاب يماثل الكتاب الحالي، على حد علمنا،

حتى في المكتبة الغربية ذاتها، أو حتى ما يقترب من مستواه، وفي حدود هذا الحجم الميسر من حيث عدد الصفحات، ولهذا كان من المناسب تقديم هذه الترجمة، التي نرجو أن يتوفر لها عنصرا الدقة والوضوح معا. وكان من الضروري إيضاح بعض المسائل التي لم يجد المؤلف ضرورة للتوسع فيها، لأنه كان يوجه حديثه إلى القارئ الغربي الملم ببعض الأمور الفكرية العامة والمحيط ببعض معالم الاصطلاح الفلسفي، وذلك خدمة للقارئ بالعربية. ووضعنا ملاحظاتنا، وهي كلها على التقريب تفسيرية وتكميلية، في هوامش أسفل الصفحات، فكل هذه الهوامش من عمل المترجم وهو مسؤول عنها، أما الهوامش النادرة التي أثبتها المؤلف فقد أشرنا في نهاية كل هامش منها إلى أنها «هامش من المؤلف»، أو ما شابه هذه العبارة. وقد أثبتنا أصول الأسماء الأجنبية في ثبت كامل في نهاية الكتاب مرتب على أساس الأبجدية العربية، وأضفنا الإشارة إلى تاريخ الوفاة إذا لم يكن المؤلف قد أضافه في طبعته الثانية. هذا وقد قمنا بالترجمة على أساس الصياغة الفرنسية للكتاب، لأن الأصل الألماني لم يكن متوفرا بين أيدينا عند القيام بالترجمة، خاصة وأن الترجمة الفرنسية اكتسبت احترام القراء، والمتخصصين منهم، منذ صدورها، حتى لقد صدرت في طبعة شعبية متكررة الإصدار، كما ظهر للكتاب ترجمة إنجليزية أيضا، تكرر طبعها، ولكننا لم نطلع عليها إلا ونحن بصدد إضافة اللمسات الأخيرة على الترجمة العربية، واستفدنا منها في بعض المواقع. ولا تشتمل هذه الترجمة على ملحق للكتاب خصصه المؤلف للتعريف «بالمنطق الرياضي»، حيث ظهرت في العربية مؤلفات ذات قيمة في هذا الموضوع، وربما اهتم المؤلف بإضافته لأن هذا الميدان من ميادين اختصاصه الحرفي، وله فيه كتابات قيمة. وكان المؤلف، وهو قسيس من أصل بولندي، وينتمي إلى الطائفة الدومينيكانية المعروفة باهتمامها بالبحث المعرفي، أستاذاً في جامعة فرايبورج، ذات اللغة الألمانية، في سويسرا.

إن هذا الكتاب يشكل عرضا وثيقا ميسرا للفلسفة الغربية في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي، وهو مصدر للمعرفة الدقيقة، ويمكن أن يظل مرجعا للقارئ المهتم والذي لا يحتاج إلا إلى الأساسيات بصدد أفكار الفلاسفة والتيارات الفكرية. ونوجه انتباه القارئ إلى أهمية الفصلين الأولين

كمدخل ضروري يعطي الأبعاد التاريخية والجذور البعيدة لتوجهات الفترة موضع الدراسة.

المترجم

مقدمه المؤلف

يقصد هذا الكتاب إلى هدف مزدوج. فهو يهدف أولا إلى أن يكون دليلا إلى الفلسفة الغربية في القرن العشرين للقارئ الذي لم يحز تكوينا فلسفيا متخصصا. وهو يود بعد ذلك أن يسمح لهؤلاء الذين تابعوا هذا العرض العام أن يوسعوا من قراءاتهم وأن يُقدموا عل دراسة منهجية. وقد كان من الضروري وجود مؤلف يقصد إلى هذا الهدف المزدوج. فإذا استثنينا مؤلفاً بالإيطالية كتبه «شاكّا»[1]، فإنه لا يوجد عرض تمهيدي يقدم التطورات الأخيرة ونتائج المعرفة وتقدم الفكر (حتى منتصف القرن العشرين). ويبرر قيام كتابنا هذا أن مؤلف الأستاذ «شاكّا» لا يقصد إلى الهدف الثاني الذي أشرنا إليه.

هذه هي الاعتبارات التي أدت بالمؤلف إلى القيام بهذا العمل الشاق، وهو شاق لثلاثة أسباب.

الأول، هو أن الوقت الذي أنفق في التحضير له وكتابته صرف المؤلف عن القيام بأبحاثه، وهي وحدها التي تلفت انتباه الفيلسوف ومؤرخ الفلسفة.

الثاني، وهو أن كتابا من هذا النوع لا يمكن أبدا، بمحض طبيعته، والمؤلف يدري هذا جيدا، أن يكون محل الرضى. ومثل هذا يقول برتراند رسل، وهو أحد أهم الفلاسفة المشهورين في الغرب، في مقدمته لكتابه «تاريخ الفلسفة الغربية»[2]، وما يقوله هناك ينطبق على مؤلف هذا الكتاب. والواقع أن إدراكنا أن حياة كاملة تقضى في البحث هي

أمر ضروري لمعرفة فيلسوف واحد فقط، هذا الإدراك لا يشجع على كتابة كتاب من قبيل كتابنا هذا.

السبب الثالث، هو أن هذا النوع من الكتب يوجب وضع تخطيط لا يمكن أن يفي بحق الدقة، ويؤدي إلى حذف أشياء ما كان ينبغي أن تحذف. ولكن ما العمل وليس أمامك إلا صفحات معدودة لكل فيلسوف؟ وعلى هذا فالقارئ يستطيع أن يتخيل كل ما لم نستطع التحدث عنه في فلسفات وايتهد وبرجسون وهُسرل على سبيل المثال. فليكن الفلاسفة متسامحين في حكمهم على المؤلف.

ورغم أن هذا الكتاب يهدف إلى الإعلام، إلا أنه قد وضع بروح مذهبية. ولنوضح ما نقصده بذلك.

لقد بدا للمؤلف أنه من المستحيل أن يتجنب اتخاذ موقف سريع مجمل من المذاهب التي سوف يتعرض لها بالشرح. ويظن العموم أن مؤرخ المذاهب ينبغي أن يبقى محايدا بإزاء المفكرين الذين يعرض لأفكارهم. هذا القول ليس صحيحا إلا جزئيا. فهو صحيح بقدر ما يفترض أن اختيار المذاهب وتفسيرها يتطلب أعظم قدر من الموضوعية، والمؤلف يجتهد في مراعاة هذا الاعتبار. ولكنه غير صحيح إذا كان يقصد أنه ينبغي النظر إلى النظم الفلسفية وكأنها تحتوي كل منها على قدر متساو من الحق.

إن اعتقاد هذا يعني عدم احترام الفلاسفة. ذلك أنه لو كانت كل النظم الفلسفية متساوية في قيمتها، حتى في الوقت الذي يعارض فيه بعضها بعضا، وهو الحال بالفعل، إذن لكانت كلها باطلة وفاسدة (بالمعنى المنطقي، أي غير صحيحة)، ولما استحق أي نظام فلسفي أن ينظر إليه أكثر من النظر إلى عمل فني. ولكن هذا أبعد ما يكون عن قصد الفلاسفة الجديرين بهذا الاسم. أنهم، جميعا، يبحثون عن الحقيقة وحدها، وهم يريدون أن يكون الحكم عليهم على أساس من هذا الاعتبار وحده.

وعلى ذلك فإنه علامة احترام أن نقدم في هذا الكتاب بعض التقديرات الموجزة للنظريات التي يعرضها كل مفكر ممن سندرس، ولما يكونون قد قدموه من مشاركة إيجابية، مع بيان جوانب الضعف عندهم ومكامن النقص. هذه الانتقادات ليست في الواقع إلا ملاحظات هامشية، وهي تقوم ابتداء من موقفنا الذي يؤيد الاتجاه الميتافيزيقي والواقعي والروحي [3].

وأهم من التأكيد على موقفنا المذهبي، يهمنا التنبيه إلى فكرتين وجهتا إخراج هذا الكتاب، وينبغي أن نناقشهما من الآن، لأنه ما كان للمؤلف أن يبدأ العمل لو لم يكن مقتنعا بصحتهما.

هناك أولا مسألة التقدير الصحيح لمجمل الجهد الفلسفي عبر العصور. فكثيرون يحطون كثيرا من قدر عمل الفلاسفة، ويقولون: إن الفلسفة هي مجموعة من التأملات المجردة التي لا أهمية لها في الحياة، وأنه ينبغي بالأحرى التوفر على دراسة العلوم التطبيقية، لأنها هي التي تحدد طرائق عمل كل أوجه النشاط (من عمل المهندس إلى عمل المربي)، من مثل علم الاجتماع وعلم الاقتصاد وعلم السياسة. والأساس الذي يقف وراء ذلك هو أنه: «فلنعش أولا، ولنتفلسف بعد ذلك»، كما يقول المثل اللاتيني، والتفلسف لا يغني من فقر ولا يسمن من جوع.

هذا هو ما يقال، وعند المؤلف أن هذه القضية الذائعة باطلة بطلانا مطلقا، وهي فوق ذلك تعبر عن اضطراب عقلي خطر. إن قصر المعرفة على الجوانب التكنيكية والعملية يقوم على افتراض مؤداه أنه يكفي أن تعرف فقط «كيف» يتكون هذا أو ذاك. والواقع أن سؤال «كيف» ينبغي أن يسبقه سؤال «لماذا؟»، والدين والفلسفة هما وحدهما القادران على تقديم إجابة تخص العلل والغايات.

ولا نقبل قول من يقول إن الحس المشترك (أو الرأي العام) يكفي في هذا الصدد، لأن ما يسمى بالرأي العام ظهر غالبا، حينما نستقرئ التاريخ، أنه ما هو إلا محصلة أفكار فلسفية سابقة. إن الإنسان حيوان عاقل، وهو لا يملك إلا أن يستخدم عقله، وهو إن لم يفعل ذلك بشكل واع وفلسفي،، فإنه يفعله بشكل غريزي وعلى طريقة الهواة.

والواقع أن الجميع، بمن فيهم هؤلاء الذين يظنون أنهم لم يغمسوا أصابعهم في أي فلسفة، إنما هم متفلسفون هواة، وفي نفس الوقت الذي يستخفون فيه بأعمال رجال ذوي قدرات عقلية تفوق قدراتهم أيما تفوق، فإنهم يبنون لأنفسهم فلسفاتهم الخاصة، وإن تكن معدومة الفائدة ورديئة القيمة.

نفس الشيء يمكن أن يقال في شأن الدين. والدين بطبيعته لا يعتمد على الفلسفة، ولكنه يحتاج هو الآخر دائما إلى الإيضاح وإلى التفسير، لأن

الإنسان كائن مفكر. وفي الواقع فإن المفسر إن لم يستخدم في هذا الجهد التفسيري فلسفة عقلية، فإنه سرعان ما يقع فريسة التعصب والانحياز[4].

ومن ناحية أخرى، فإنه ليس أكثر بطلانا وفسادا من إنكار أهمية الفلسفة في الحياة. صحيح أن الفيلسوف لا يحتل دائما مكانة مشهودة في الحياة اليومية، وقدره في الأغلب أن لا يفهمه القوم إلا بعد موته، وإن كان التاريخ قد عرف فلاسفة ذاقوا طعم المجد في حياتهم، من مثل أفلاطون وتوما الأكويني وهيجل وبرجسون، ولكن حتى في مثل هذه الحالات، فإن الأمر كان أمر موافقتهم لذوق العصر ولم يكن أمر تفهم شامل من جانب العصر لفلسفاتهم.

إن الفيلسوف لا يهتم بمتطلبات الأمور العارضة ولا بأذواق الناس المتغيرة. وهل في هذا من لوم عليه؟ أو ليس من خاصية الإنسان أن يتعدى الوجود العارض للزمن؟ أو لا يعني تمسكنا بكون اللحظة الحاضرة هي وحدها هدف المعرفة، أن ننزل بالإنسان إلى مرتبة الحيوان؟ وكل من يحيا حياة العقل حسب اعتقاداته الفلسفية يعرف أن الأمر على غير ذلك: ذلك أن الفلسفة، وبسبب أنها، على التحديد، لا تهتم بأمور اللحظة الحاضرة، أي أمور «هذا والآن»، الفلسفة تقوم عن حق بدور واحدة من أكبر القوى العقلية والروحية التي تمنع الإنسان من الهبوط إلى مستوى البربرية، والتي تساعد على بقاء الإنسان إنسانا وعلى أن يصير إنسانا على نحو أفضل وأفضل.

وليس هذا هو كل شيء. فمهما بدا، في الظاهر، من عدم جدوى الفلسفة، إلا أن الفلسفة في الواقع قوة تاريخية مؤثرة وقادرة. فينبغي أن نوافق وايتهد[5] حين يقارن ما أحرزه الاسكندر المقدوني أو قيصر الروماني أو نابليون من نجاح بالنتائج، التي تبدو في الظاهر غير مثمرة، التي يحصل عليها الفيلسوف: فالواقع أن الذي يغير مسار الإنسانية إنما هو الفكر.

ولا نحتاج، كما فعل الفيلسوف الإنجليزي الميتافيزيقي[6]، إلى العودة إلى تأثير الفيثاغوريين في الحضارة اليونانية[7] بل يكفي أن نفكر وحسب في النتائج الضخمة التي أثمرها شكر الفيلسوف الألماني هيجل، وهو الفيلسوف الذي يصعب كثيرا فهم كتاباته: فهو الذي فتح الطريق لتظهر حركات مختلفة مثل الفاشية والحركة الهتلرية والشيوعية[8]، وهو بهذا إحدى القوى التي قامت بتغيير وجه العالم في القرن العشرين الميلادي.

إن الفيلسوف، الذي تسخر منه العامة لأنه يعيش قي عالم أفكاره التي تبدو بريئة، هو في الحقيقة قوة مهولة، وفكره ذو تأثير لا يقل عن تأثير الديناميت، وهذا الفكر يسري في مجراه، ويلمس عقلا بعد الآخر ليصل في النهاية إلى الجماهير. ثم تأتي اللحظة التي ينتصر فيها على كل العقبات وليوجه مسار حركة الإنسانية، أو يحفر قبرا لحطامها.[9]

إن من يحب أن يعرف طريق المستقبل ينبغي أن يصغي، ليس إلى الساسة، بل إلى الفلاسفة: إن ما يعلنه الفلاسفة اليوم هو ما سيصير عقيدة الغد.

نقول إن هذا الكتاب يعتمد عل هذه الفكرة الخاصة بقيمة الفلسفة، ويعتمد على فكرة ثانية لا تقل أهمية عند المؤلف من سابقتها، ويهمه أن تكون واضحة هي الأخرى وموضع تقدير. ومجمل هذه الفكرة الثانية، وهي فكرة بسيطة في نهاية الأمر، أنه لا توجد فلسفة واحدة هي التي تمثل العصر.

وهناك رأي ساذج، ولكنه منتشر وذائع مع الأسف، يظن أن هناك فلسفة واحدة هي التي تغلبت على سائر الفلسفات الأخرى وأصبحت هي فلسفة القرن العشرين في الحضارة الغربية، وأن كل الفلسفات الأخرى قد أهملت جانباً. وهذا هو المركز الذي أراد البعض أن ينسبه إما إلى الوضعية أو المادية[10] أو المثالية أو الوجودية، كل بحسب تفضيلاته.

وليس هناك ما هو أبطل من هذا الرأي، لأن الفكر الفلسفي الغربي في القرن العشرين الميلادي أغنى من أن ينحبس في مثل هذا الإطار الضيق، واليوم، كما كان الحال في سابق فترات التاريخ، وربما على نحو أعنف مما كان عليه الحال في القرن التاسع عشر الميلادي، اليوم تتصارع فلسفات وتصورات مختلفة عن العالم أشد صراع، فمن النادر أن كان الصراع الفكري على مثل هذه الضراوة، ونادرا ما كثرت التصورات المتعارضة مثل هذه الكثرة وكانت على مثل هذه الحدة ومثل هذا الثراء في الأدوات التكنيكية والبراعة في التقديم.

ويمكن أن نقبل مقولة وجود فلسفة حالية للفكر الغربي، ولكن بمعنى أن كل المفكرين قي هذه المرحلة الغربية يتناولون مشكلات محددة مشتركة وأنهم يضعون في اعتبارهم بعض المواقف الجديدة، أما أن نتصور أن الأمر يعني وجود مدرسة واحدة أو اتجاه واحد، فإن هذا أبعد ما يكون عن

الصحة. إن فلسفة الحضارة الغربية في منتصف القرن العشرين الميلادي شديدة الثراء والتنوع.

وتبقى كلمة حول استعمال هذا الكتاب. قيل من قبل إن كل كتاب في تاريخ الفلسفة يشبه دليل الرحلات: وكما أن الدليل لا يحل محل الرحلة، كذلك فإن كتابا في تاريخ الفلسفة لا يغني عن دراسة النصوص ذاتها. فإذا استطاع هذا الكتاب أن يستثير القارئ من أجل أن يدرس دراسة تفصيلية الفلسفات التي تعرض لها، فإنه يكون قد حقق هدفه.

المؤلف

حول طريقه العرض

هذه هي المبادئ التي وجهت اختياراتنا في داخل المعرض الضخم الذي هو الفلسفة الأوربية في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي:

1- اقتصرنا على فحص الفلاسفة الإنجليز والفرنسيين والألمان وحسب دون غيرهم. ولكن حدثت استثناءات معدودة في حالات ذات أهمية (هي حالات المادية الجدلية وكروتشه ووليم جيمس وجون ديوي).

2- وحتى في داخل هذا النطاق المحدد المحدود، فإنه لم يكن من الممكن أن نقدم عرضا شاملا لفلاسفة البلاد المختارة (إنجلترا، فرنسا، ألمانيا)، بل وجب علينا الاقتصار على مدارس وفلاسفة بعينهم، ممن يمكن اعتبارهم ممثلين للاتجاهات الفلسفية السائدة على نحو قوي. وهكذا فإن الكتاب لا يكوّن نظرة سريعة إلى سائر فلاسفة القرن العشرين الميلادي في تلك البلاد، بل هو يعرض للخطوط الكبرى للفكر في تلك الفترة وحسب.

3- من الصعب تعريف كلمة «المعاصر» في عرضنا للفلسفة «المعاصرة» الأوربية، ولكن هذا التعبير يشمل المفكرين الذين نشروا أعمالا هامة بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى. وهكذا يدخل برجسون وماكس شلر في هذا الإطار، بينما لا يدخل فيه الفيلسوف الإنجليزي برادلي.

ومع ذلك، فإن هذه الحدود لم تطبق من حين لآخر، وخاصة في حالة الفلاسفة الذين أثروا تأثيراً

عميقا على فلسفة القرن العشرين الميلادي في أوربا. وقد أثيرت مشكلة انتماء كيركجارد إلى هذه المجموعة. وعلى كل حال، فقد كان لابد من إدخال كل من وليم جيمس ودلتاي في الحساب.

4- أخيرا، فإنه لم يكن من الممكن كذلك أن نأمل في تقديم مذاهب المدارس والفلاسفة على نحو شامل كامل لا يترك شيئا، ووجب علينا الاقتصار على ما هو ذي أهمية خاصة للفلسفة الغربية في القرن العشرين الميلادي. وهكذا اهتممنا جوهريا بمشكلات نظرية الوجود، ونظرية الإنسان، وفلسفة الأخلاق، وأسس المنهج. ومن الجانب المقابل، فقد مررنا صامتين أو ما يقرب من ذلك على مسائل أخص، منها منطق العلوم، وعلم الاجتماع، وفلسفة التاريخ، والاستيطيقا، وفلسفة الدين.

ولكننا، مع ذلك، عرضنا في ملحق للكتاب المفاهيم الأساسية للمنطق الرياضي وبعض مشكلاته الكبرى، لأنه، رغم كونه معرضا لاعتراضات بشأن انتمائه إلى ميدان الفلسفة، قد أثر تأثير كبيرا على فكر عدد كبير من الفلاسفة الأوربيين في القرن العشرين الميلادي.(11)

وقد استهدف العرض أن يحافظ بقدر المستطاع على تكوين وترتيب الأعمال التي كتبها المؤلفون موضوع الدراسة. واهتممنا بوجه خاص بإبراز طبيعة المنهج والأسلوب والطرائق الخاصة التي يستخدمها كل مؤلف، وذلك إلى جانب تقديم مذاهبه بالطبع. وقد تطلب هذا أسلوبا اختلف إلى حد كبير من فصل إلى آخر. وعلى سبيل المثال، فلم يكن لا من الممكن ولا من المتصور أن نغترف من الصور البيانية التي تثري بها أعمال برجسون أو جابريل مارسيل، هذا على حين كان علينا أن نكون أوفياء في عرض الدقة المتناهية التي تتميز بها لغة هيدجر وجفاف أسلوبه. وعلى هذا فإن فصولنا تختلف من حيث درجة صعوبتها. وننصح للمبتدئ أن يضع جانبا: عند قراءته الأولى، الأقسام المخصصة للفلسفة الكانتية الجديدة، ولهسرل، ولهيدجر، ولوايتهد، التي تحتوي على بعض الصعوبة، وأن يجتزئ منها، في قراءته الأولى، بمقدماتها ونتائجها، على أن يعود إليها من بعد في قراءته الثانية.

الباب الأول
مصادر الفلسفة الغربية الحالية

١ القرن التاسع عشر الميلادي

أولا: الاتجاه العام للفلسفة الغربية الحديثة وتطورها

تنتمي الفلسفة الغربية الحديثة، أي الفكر الفلسفي في الغرب في المدة الممتدة من سنة 1600 إلى سنة 1900 ميلادية، بأسرها إلى التاريخ، فهي قد دخلت في نطاق الماضي.

ولكن الفلسفة الغربية في القرن العشرين الميلادي، أي الفلسفة الغربية الحالية بالمعنى الحقيقي[12]، إنما ظهرت أساسا من المجابهة مع الفلسفة الغربية الحديثة، وهي مجابهة فيها اختلاف وصراع، ولكنها تحتوي أيضا على عنصر الاستمرار وعلى جهد من جانب الفلسفة الحالية في محاولتها أن تتمايز عن الفلسفة الحديثة وأن تتعداها. لذلك، فلابد، من أجل فهم هذه الفلسفة الحالية، من معرفة الماضي. فوجب إذن أن نشير إلى أكبر معالم تطور تلك الفلسفة الحديثة وإلى أهم أفكارها.

لقد ولدت الفلسفة الأوربية الحديثة، كما هو معروف، من انهيار الفكر «المدرسي» في العصر الأوربي الوسيط[13]. وقد تميز الفكر «المدرسي» الوسيط بعدة سمات، هي قوله بالمذهب التعددي

(أي قبوله لوجود وحدات وجودية أو موجودات متعددة وبدرجات مختلفة من الوجود)، وأخذه بالاتجاه الشخصاني (أي الاعتراف بأولوية القيم الإنسانية للشخص على ما عداها)، وتصوره العضوي للوجود[14] ، كل ذلك إلى جانب اتجاهه الأساسي المتمثل في مركزية الإله (أي أن الإله هو مركز الكون) حيث قال بالإله الخالق للموجودات.

ومن ناحية المنهج الذي اعتمدته الفلسفة المدرسية الوسيطة، فإنها أخذت بطريقة التحليل المنطقي المفضل للمشكلات الجزئية.

فجاءت الفلسفة الغربية الحديثة وعارضت كل هذه السمات وكل تلك القضايا. ذلك أن مبادئها الجوهرية هي القول بالاتجاه الميكانيكي[15] ، الذي يستبعد التصور العضوي والتدرجي للوجود، وبالاتجاه الذاتي، الذي يجعل الإنسان مستقلا عن الإله ويحول اتجاه اهتمامه ناحية إلى ذات. ومن حيث المنهج، فإن الفلسفة الحديثة، قامت بنبذ المنطق الصوري. كما تميزت، وإن تكن هناك استثناءات هامة، ببناء نظم فلسفية شامخة لا تعتمده منهج التحليل[16].

وقد كان من نصيب الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت (1596-1650 ميلادية) أن يكون أول من وضع هذه الثورة الفكرية في قالبها الأكمل. ذلك أن ديكارت «ميكانيكي» أولا (أي يأخذ بالمذهب الميكانيكي)، فهو إذا كان يقول بوجود درجتين من الوجود: العقل والمادة، إلا أنه يرى أن الحقيقة غير العقلية تختزل بأسرها، أي تعود، إلى مفاهيم ميكانيكية خالصة (الوضع، والحركة، والدفع)، كما أن كل حدث يمكن تفسيره عن طريق قوانين ميكانيكية حسابية.

وفي نفس الوقت الذي يأخذ فيه ديكارت بالنزعة الميكانيكية، فإنه يعتمد الاتجاه الذاتي[17] ، حيث أن الواقعة الأساسية ونقطة البدء الضرورية للفلسفة في نظره، إنما هي الفكر.

أضف إلى هذا وذاك أن ديكارت يأخذ بالمذهب «الإسمي»: فليس هناك عنده (في عملية معرفة العالم الخارجي) من إدراك حدسي بالعقل، وإنما هناك وحسب إدراك حسي للجزئيات.

أخيرا فإن ديكارت كان خصما عنيفا للمنطق الصوري: فهو لا يعرف بالمعنى الحرفي للكلمة أي منهج يكون خاصا بالفلسفة، ويرى أن تطبق على

كافة مجالات المعرفة طرائق العلوم الرياضية في دراستها للطبيعة [18]، وإن لم يفحص ديكارت هذه الطرائق الرياضية فحصا فلسفيا [19].

وإذا ما قبل المرء هذه المبادئ، فإنه يجد نفسه وقد قامت أمامه مشكلات لا حل لها: فإذا كان العالم مجرد تجمع من الذرات، وتكوينه يقارن بتكوين الآلة، فكيف نفسر وجود عناصر روحية فيه؟ [20].

ومن ناحية أخرى، كيف نستطيع الوصول إلى حقيقة هذا العالم ابتداء من الفكر الذي هو المعطي المباشر الوحيد لنا؟ [21].

وأخطر من هذا وذاك، فإن السؤال الأهم هو: كيف تكون المعرفة ممكنة إذا كنا لا نعرف إلا الجزئيات، بينما تطبق المعرفة على تلك الجزئيات دائما مفاهيم كلية وقوانين عامة؟

وقد قدم ديكارت نفسه حلا لهذه المشكلة الأخيرة بافتراض وجود أفكار فطرية، ووجود موازاة بين قوانين الفكر وقوانين الوجود [22].

فقد أفسح له «الكوجيتو» [23] الطريق للانتقال من الفكر إلى الواقع، بحيث أقام ديكارت بين العقل والمادة علاقة العلة والمعلول.

وقد أخذ عدد من المفكرين، الذين يسمون خطأ «بالعقليين» [24]، بنظرية الأفكار الفطرية. وأهمهم: اسبينوزا (1632-1677م)، وليبنتز (1646-1716م) وفولف (1679-1754م).

وقامت مجموعة أخرى، هي مجموعة الفلاسفة التجريبيين الإنجليز، بالاتجاه في طريق يبدو أكثر منطقية من طريق الآخرين: فهم يقبلون بالمذهب الميكانيكي، وهو ما يتفق مع اتجاههم التجريبي، ويوسعون من تطبيقه ليشمل العقل نفسه، ويقولون بالاتجاه الذاتي وبالاتجاه الاسمي المتطرف [25].

وقد وجدت هذه الأفكار على نحو غير واضح عند فرنسيس بيكون (1561-1626م) ولكن الذين وضعوها في عرض منظم هم جون لوك (1632-1754م) وجورج باركلي (1685-1753م) وعلى الأخص ديفيد هيوم (1711-1776م).

ويرى هذا الأخير أن النفس ما هي إلا حزمة من الصور، هي التي نسميها «أفكارا». هذه الأفكار هي وحدها التي يمكن أن تعرف معرفة مباشرة، أما القوانين العامة فهي ليست إلا نتاجا للقدرة على الارتباط التي تظهر بفضل العادة [26]، وبالتالي فليس لتلك القوانين العامة أية قيمة موضوعية [27]. وهكذا فإن هيوم يرى أن محض وجود عالم حقيقي لا يقوم

إلا على الاعتقاد [28]، ولا يحمي هيوم من الشك المطلق إلا أخذه بمذهب الاعتماد على الإيمان. وفيما عدا هذا، فإنه يشك في كل شيء: في العقل، في الحقيقة، وفي المعرفة على الأخص. في نفس هذا الوقت، أدى تقدم العلوم الطبيعية إلى ميلاد التصور المادي للكون، الذي تطور واتسع طالما لم يجد أمامه أية فلسفة معارضة تقاومه. وهكذا فإن المذهب المادي، الذي بشر به توماس هوبز (1588-1679م) من قبل، ازدهر في فلسفات بونيه (1720-1793م) ولامتري (1709-1751م) وهولباخ (1723-1789م) وديدرو (1713-1784م) وهلفتيوس (1715-1771م)[29].

ثانيا: الفيلسوف الألماني كانت

في هذا الإطار الباعث على اليأس [30]، والذي كان كارثة على العقل، ظهر الفيلسوف الألماني إيمانويل كانت (1724-1804م) (kant)، الذي أخذ على نفسه إنقاذ العقل والعلم والأخلاق والدين، بدون أن يتنكر في نفس الوقت لأي من المبادئ الأساسية للفكر الأوربي الحديث[31]. فهو يقبل المذهب الميكانيكي كما هو وعلى علاته، وعنده أنه يحكم العالم التجريبي وأحداثه، بما في ذلك الفكر الذاتي [32].

ولكن كانت يرى أن هذا العالم التجريبي هو نتاج تركيب قامت به الذات الترانسندنتالية [33] معتمدة على كم هائل، ينقصه التنظيم، من الاحساسات. وهكذا فإن قوانين المنطق والرياضيات والعلوم الطبيعية تحكم العالم التجريبي وأحداثه، لا لشيء إلا لأن العقل يُدخلها في ذلك العالم. وفي نفس الوقت فإن العقل لا يخضع هو نفسه لهذه القوانين، لأن العقل لا يأتي من العالم الحسي، بل هو بالأحرى مشرّع له، وهو منبع القوانين التي تحكمه.

هكذا ينقذ كانت، وبضربة واحدة، العلم والعقل. ولكن في ظل هذه الشروط تصبح معرفة «الشيء في ذاته» [34]، أي معرفة الحقيقة الموجودة في ذاتها والتي تتعدى الاحساسات، تصبح غير ممكنة: ذلك أن المعرفة تنحصر في نطاق الحدس الحسي [35]، وبدون الاحساسات فإن «مقولات العقل فارغة» [36].

وينتج عن هذا أن المشكلات الكبرى للوجود والحياة الإنسانية لا حل

لها. فعلى مستوى المعرفة يستحيل إقامة علم للميتافيزيقا [37]. وصحيح أن كانت قد تصدى من بعد لمشكلات وجود الإله وخلود النفس والحرية [38]، وهي عنده مشكلات الفلسفة الثلاثة الكبرى، ولكنه قدم حلولا لهذه المشكلات بالاعتماد على أدوات غير عقلية، فهي تصبح عنده «مسلمات» للإرادة [39].

يظهر ما سبق أن الفلسفة الكانتية تتركب من العنصرين الجوهريين للفلسفة الغربية الحديثة، أي الاتجاه الميكانيكي والاتجاه الذاتي [40].

وتقوم فلسفة كانت على موقف «تصوري» [41] متطرف: فالذات الترانسندنتالية، باعتبارها مبدأ منظما، هي التي تخلق المضمون العقلي. أي الذي يمكن إدراكه بالعقل، للعالم، وهذا المضمون يختزل في النهاية إلى عدد من العلاقات، لا أكثر.

وهكذا تنقسم الحقيقة إلى ميدانين: العالم التجريبي أو عالم الظواهر، الذي يخضع كله تمام الخضوع لقوانين الميكانيكا، وعالم الوجود في ذاته، أو «النومين» [42]، الذي لا قدرة لنا على معرفته معرفة عقلية [43].

لقد كان من نصيب كانت أن يضع الفكر الغربي الحديث في صورته الأقوى وفي تعبيره الأكمل، ولكنه وضعه في نفس الوقت على قضبان طريق محتوم[44]. ومهما قال المؤرخون في حق تأثير الفلسفة الكانتية على التطورات اللاحقة للفلسفة الغربية، فإنهم لن يوفونها حقها كاملاً. فهي تسيطر على القرن التاسع عشر الميلادي، ورغم ظهور اتجاه مضاد لاتجاهها في نهاية ذلك القرن، إلا أن بعض المفكرين سيستمرون في القرن العشرين الميلادي في الخضوع لسلطانها.

وهي أيضا تقف موقع المنبع من تيارات الفكر الكبرى في القرن التاسع عشر الميلادي في الحضارة الغربية. ذلك أن كانت، حين نازع في إمكان قيام أية ميتافيزيقا على أساس عقلي، لم يترك أمام المعرفة إلا واحدا من طريقين: إما أن تدرك العالم بمناهج العلم، وفي هذه الحالة سوف تنكمش الفلسفة لتصبح تركيبا من النتائج المتنوعة التي توصلت إليها العلوم المختلفة، وإما أن تدرس الخطوات التي بها يتكون الواقع ابتداء من مبادئ العقل المنظمة، وفي هذه الحالة تصبح الفلسفة تحليلا لتكوّن الأفكار وأصلها وصيرورتها. والواقع أن أعظم تيارين في القرن التاسع عشر الميلادي ما هما إلا تطوير لهاتين الإمكانيتين: فالمذهب الوضعي والمذهب المادي يختزلان

دور الفلسفة إلى مهمة تجميع نتائج العلوم، بينما يتجه المذهب المثالي إلى تكوين نظم فلسفية يحاول فيها تفسير العالم على أنه نتاج لحركة الفكر.

ثالثا: الرومانتيكية

تدخل عامل آخر لتوجيه تطور الفكر الأوربي في بداية القرن التاسع عشر الميلادي، وقدر لهذا العامل أن يكون ذا دور مؤثر من بعد: ذلك هو المذهب الرومانتيكي [45].

والحركة الرومانتيكية حركة شاملة [46]، ومن الصعب على المؤرخ أن يعرفها تعريفا محددا. ولكن يمكن أن نقول، بدون أن نذهب في التبسيط مذهبا بعيدا، إن الاتجاه الرومانتيكي هو في جوهره تمجيد للحياة وللنفس، ويفسر ظهوره على أنه رد فعل قوي مضاد للمذاهب الميكانيكية.

وكان الفيلسوف الألماني كانت قد حاول إزالة آثار هذه المذاهب بطرائق عقلية، وبقيت طريقة أخرى: هي عدم الاعتماد على العقل. وكان من الطبيعي أن يرتفع الاعتراض على العلم العقلي من جانب شعراء وفنانين وكتاب أزعجهم عقم الوصف العلمي للعالم، فعارضوا العلم بالعاطفة وبالحياة وبالدين، معلنين أن هناك طرقا أخرى غير طرق العلم للوصول إلى الحقيقة[47]. ولكن المذهب الرومانتيكي ليس دائما مذهبا لا عقليا، بل أنه يظهر أحيانا مدافعا مخلصا عن العقل. ولكن الذي يؤكد عليه دائما هو الاندفاع المتحمس والحياة والتطور. وكانت فلسفات القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين [48] قد دافعت عن تصور سكوني للعالم، وكان المذهب الميكانيكي يرى أن آلة العالم قد أرسيت قواعدها مرة واحدة وإلى الأبد، وأنها مجموعة هائلة من التروس لا يفقد منها شيء، ولكن لا يخلق فيها شيء أيضا.

فجاءت الحركة الرومانتيكية وهاجمت بكل عزمها وطاقتها تلك الصورة عن العالم، وبفضل صيحتها هذه احتفظت لنفسها بتأثير عظيم جدا على مدى القرن التاسع عشر كله في الحضارة الغربية.

رابعا: التيارات الرئيسية

من أهم سمات القرن التاسع عشر الميلادي الاتجاه القوي نحو بناء نظم

فلسفية: فالتركيب يعلو شأنه على التحليل.

وقد ظهر هذا الاتجاه في بداية تلك الفترة في المثالية الألمانية بوجه خاص. وكان كانت قد أكد على الوظيفة الخلاقة للعقل، فتوسع تطبيق هذه الفكرة ومزجت مع فكرة الرومانتيكية عن الفكر الذي هو في صيرورة دائمة. من هذا المزج خرجت مذاهب الفلاسفة الألمان فشته (1762-1814م) وشلنج (1775-1854م) وعلى الأخص هيجل (1770-1831م).

وقد تصور هيجل الحقيقة الوجودية على أنها نمو جدلي للعقل المطلق الذي يصل دائما إلى تركيبات جديدة ابتداء من مفهومي القضية ونقيض القضية [49]. وفلسفة هيجل تقدم مذهبا عقليا شاملا، ولكنها في نفس الوقت رومانتيكية جدا بسبب طابعها الديناميكي والتطوري.

وقد حلّت عدة مذاهب متأثرة بالعلم محل المثالية الألمانية بعد هيجل. ولنذكر أولا المادية الألمانية عند فويرباخ (1804-1872م) ومولیشُط (1822-1893م) وبوخنر (1824-1899م) وكارل فوجت (1817-1895 م) وقد نفت مذاهبهم وجود العقل ذاته ودافعت عن الحتمية الشاملة [50].

ولنذكر بعد ذلك الفلسفة الوضعية التي أسسها في فرنسا أوجست كونت (1798-1857م)، ويتبعه جون استيوارت، مل (1806-1873م) في إنجلترا، وأرنست لاس (1837-1885م) ويودل (1848-1914م) في ألمانيا. وقد رأى هؤلاء جميعا أن الفلسفة ليست إلا تجميعا لنتائج العلم، العلم مأخوذا بالمعنى الميكانيكي.

وقد تأيد هذان الاتجاهان، المادي والوضعي، تأييدا عظيما بمذهب تشالرز دارون (1809-1882م)، العالم الإنجليزي الذي فسر تطور أنواع الكائنات الحية تفسيرا ميكانيكيا بحتا [51]، وذلك في كتابه الشهير «في أصل الأنواع بالانتخاب الطبيعي» (الصادر عام 1859م).

وهكذا استقرت فكرة التطور الرومانتيكية والهيجلية على أساس علمي، وفي نفس الوقت فإنها أصبحت تفسر تفسيرا ميكانيكيا. فصارت فكرة التطور مذهبا شاملا عاما، وأدت إلى ظهور المذهب التطوري الواحدي الذي دافع عنه على الخصوص توماس هنري هكسلي (1825-1895م)، وهربرت اسبنسر (1820-1903م)، بينما نشره بين مختلف طبقات القراء الألماني إرنست هيكّل (1834- 1919 م).

وكان يظهر للناس في الأعوام 1850-1870م وكأن الاتجاه التطوري الميكانيكي، والمادي كذلك في معظم الأحيان، سوف يستمر في السيادة على الأفكار في أوربا. ولكن هاهي العودة إلى المثالية تعود إلى الظهور حول عام 1870م.، في إنجلترا أولا مع توماس هيل جرين (1836-1882م) وإدوارد كيرد (1835- 1908 م.)، وتبعتهما هناك مدرسة هامة، ثم في ألمانيا بعد ذلك مع المدرسة الكانتية الجديدة [52] ممثلة في ليبمان (1840-1912م) وفولكلت (1848- 1930 م.)، ومدرستي جامعتي ماربورج وبادي اللتين أقامتا مركزين منظمين للدراسة. أما في فرنسا، فقد درّس رينوفييه (1815-1903م) مذهبا في النقدية الجديدة، ومن المثاليين الفرنسيين المهمين كذلك هاملان (1856-1907م)[53]. ولكن المذهب المثالي لم يستطع أن يفرض نفسه بالكلية على العقول، حيث استمرت اتجاهات وضعية وتطورية قوية تعبر عن نفسها جنبا إلى جنب مع المذهب المثالي حتى نهاية القرن التاسع عشر الميلادي.

وهكذا يمكن أن نحدد ثلاثة مراحل لتطور الفكر الأوربي في خلال القرن التاسع عشر الميلادي، وهي: المثالية ثم مذهب التطور على الطريقة العلمية ثم تعايش التيارين معا. ورغم تعارض المثالية ومذهب التطور العلمي، إلا أن الحركتين تشتركان معا في خصائص جوهرية، وهي:

- الاتجاه نحو بناء النظم الفلسفية،
- اتجاه عقلي واضح إزاء العالم التجريبي،
- رفض النفاذ إلى العالم الذي يعلو الظواهر، أو أيضاً نفي وجود مثل ذلك العالم،
- وأخيرا الاتجاه الواحدي، الذي يذيب الشخص الإنساني إما في المطلق أو في تيار التطور الكلي.

وهكذا فإن الاتجاه العقلاني والانحصار في عالم الظواهر والقول بالتطور والواحدية اللاشخصية وبناء النظم الفلسفية، كل هذا هو ما يشكل إلى حد كبير هيئة الفكر في خلال القرن التاسع عشر الميلادي في الحضارة الغربية.

خامسا: تيارات جانبية:

لم تتسيد المثالية والتطورية الوضعية وحدهما الفكر الأوربي في الفترة

المشار إليها، حيث تطور تياران آخران بموازاتهما، وإن كانا أقل أهمية وأقل تأثيرا في الظاهر، ولكنهما يحوزان أهمية حقيقية رغم ذلك.

فقد ظهر الاتجاه اللاعقلي أولا، وهو الناتج عن الحركة الرومانتيكية وخلفُها، ليعارض المذهب العقلي الهيجلي. وممثل هذا الموقف هو شوبنهور الفيلسوف الألماني (1788-1860م)، الذي يرى أن المطلق ليس العقل، بل إرادة عمياء ولا عقلية[54]. وإلى جانب شوبنهور ظهر المفكر الدانمركي كيركجارد (1813-1855م) ليدفع إلى مدى أبعد الهجوم على المذهب العقلي[55].

وكان قد ظهر قبلهما في فرنسا تيار يدافع عن الإرادة ويدعو إلى الاتجاه اللاعقاب هو الآخر، وإن كان تيارا أقل ظهورا، وقد مثله مين دي بيران (1766-1824م)[56].

وفي مرحلة تالية، وبعد الهجوم على المذهب العقلي الهيجلي، هاجم الاتجاه اللاعقلي لمذهب العقلي العلمي، وهو هنا سوف يعتمد في هجومه على نظرية التطور عند دارون. وكان النبي المعبر عن هذا الموقف هو نيتشه (1844-1900م)، الذي يعلن أولوية الاندفاع الحيوي على العقل، ويطالب بمراجعة كل القيم، وينادي بعبادة الرجل العظيم [57]. وكان اعتماد فلسفة دلتاي (1833-1912م) هي الأخرى على الاتجاه التطوري، ويؤكد هذا الفيلسوف الألماني على أولوية التاريخ وعلى نسبية الفلسفة [58]. ثم تجد النزعة النسبية ممثلا إلا يقدمها في صورة جديدة في شخص الفيلسوف الألماني سيمل (1858-1918م).

أما التيار الثانوي الآخر من تيارات القرن التاسع عشر الميلادي في الحضارة الغربية فهو تيار الميتافيزيقا.

ودعوى فلاسفة هذه المدرسة تقوم في أنهم قادرون على الوصول إلى عالم يقع فوق عالم الظواهر. ونلاحظ غالبا عندهم ميلا نحو الأخذ بالتعددية الميتافيزيقية مقرونا بتفهم عظيم لمشكلات الإنسان الواقعي. ولم يشكل هذا التيار مدارس مهمة، ومثله مفكرون منفردون. ولنذكر منهم في ألمانيا هربارت (1776- 1841م) وفشنر (1801-1887م) ولوطزه (1817-1881م) وفون هارتمان (1842-1906م) ثم يأتي من بعدهم، مع تنويعات هنا وهناك، فنت (1832-1920م) وأيّكن (1846-1926م) وباولسن (1846-1908م)[59].

أما في فرنسا، فإن الآخذين بالتيار الميتافيزيقي هم فيكتور كوزان

(1792-1867م) وتلامذته (ومنهم بول جانيه: 1823-1899م). ولكن النظم الفلسفية التي بناها كل من رافيسون (1813-1900م) ولاشلييه (1832-1918م) تقدم ذلك التيار قي صورة أقوى. وعلى عكس الحال في ألمانيا وفرنسا، فإن التيار الميتافيزيقي لم يظهر في صورة ملفتة للنظر في إنجلترا[60].

وهناك أمر يشترك فيه التيار اللاعقلي مع التيار الميتافيزيقي ألا وهو الانطلاق من مواقف فلسفة كانت والاعتماد عليها. ذلك أن المذهب اللاعقلي ينتج مباشرة، من جهة، عن المذهب الكانتي القائل بعدم إمكان نفاذ العقل إلى مشكلات الميتافيزيقا [61]، كما أن معارضته للاتجاه العقلي عند كانت يشكل خطاً هاديا له، من جهة أخرى.

كذلك، فإن تأثيرات من الاتجاه التجريبي الميكانيكي، على الطريقة الداروينية، تظهر في المذهب اللاعقلي، وخاصة عند نيتشه. ونفس الحال أيضا فيما يخص الفلاسفة الميتافيزيقيين، رغم أن هذا قد يبدو مستغربا. فهم جميعا يأخذون بثنائية عالم الظواهر وعالم الوجود في ذاته، كما أن معظمهم ينحاز إلى جانب الموقف الميكانيكي.

ولنوجه الانتباه إلى أن هذين التيارين، وأهميتهما محدودة إلى حد ما، لا يقارنان بتياري المثالية والتجريبية، وهما التياران اللذان سادا الفلسفة الأوربية في القرن التاسع عشر الميلادي.

2 الأزمة

أولا: المتغيرات

دخلت الفلسفة الغربية دور أزمة عميقة عند نهاية القرن التاسع عشر وبداية العشرين الميلاديين. وتتمثل أعراض هذه الأزمة في ظهور حركات فكرية تعارض المذهبين الأهمين في الفكر الأوربي الحديث، أي المذهب الميكانيكي المادي والمذهب الذاتي. وهذا التغير لا يقتصر على ميدان الفلسفة، بل يمتد إلى ما وراءه [62]، ويمكن أن نقارنه مع الأزمة الكبيرة التي أنتجت في عصر النهضة الأوربية الثقافة الأوربية الحديثة كلها [63].

ومن الصعب كثيرا أن نحدد كل علل هذه الأزمة، وهي علل متعددة بقدر ما هي متداخلة، ولكن الوقائع على الأقل واضحة: فقد وقعت أوروبا في تلك الآونة تحت ضغط حركة عميقة من الفكر الاجتماعي، واضطرابات اقتصادية خطيرة، وتجديدات جذرية في الفن، وإصلاحات واضحة في ميدان الدين.

ويتفق المؤرخون، على أي حال، على أن بداية القرن العشرين الميلادي ليست وحسب نهاية مرحلة، بل إنها إسدال للستار على مرحلة تاريخية طويلة، انتهى أمرها الآن وكان، إلى درجة أن العصر الجديد

في الحضارة الغربية لم يعد ينتمي إلى عصرها الحديث [64].

ولهذا فلا يعدم الرأي القائل بأن تلك الثورة الأخيرة هي أكثر جذرية من الثورة التي قام بها عصر النهضة ضد القرون الوسيطة الأوربية، لا يعدم هذا الرأي أساسا يعتمد عليه. وعلى أي حال، فان هناك أمامنا على الأقل اتجاها جديدا يؤكد نفسه في شتى مجالات الحياة، وتقوم الحروب[65] التي تشتعل في إطار الحضارة الغربية بدور الدافع لإسراع عملية التحلل في جسم الغرب والتي فتحت الباب أمام الأزمة.

مثل هذا التحول العميق في الحياة العقلية والروحية يقابل بطبيعة الحال تغيرات موازية في الميدان الاجتماعي، أو أنه، جزئيا على الأقل، النتيجة الضرورية لهذه التغيرات الاجتماعية. ولا يمكن لنا في إطار الدراسات الحالية أن نفصل القول في هذه الموازاة إلى حد التفاصيل، فلنكتف إذن بتحديد الأسباب العقلية والروحية المباشرة لهذا التحول وتحديد عوامله.

ويمكن رد هذه الأسباب إلى مجموعات ثلاث. المجموعة الأولى تحتوي على أزمة علم الطبيعة وعلى أزمة علم الرياضيات، وهو ما أدى، من ناحية، إلى تطوير عظيم في الفكر التحليلي، ومن ناحية أخرى، إلى تهدم بعض المواقف العقلية النموذجية في فكر القرن التاسع عشر الميلادي.

المجموعة الثانية من الأسباب تضم ظهور منهجين جديدين للبحث، هما المنهج الرياضي المنطقي والمنهج الفينومينولوجي.

أخيرا تتكون المجموعة الثالثة من عدد من تصورات العالم الجديد، أهمها التصور اللاعقلي والاتجاه الميتافيزيقي الواقعي الجديد [66].

وتترابط كل هذه الحركات الفكرية معا في أغلب الأحيان. وهكذا، مثلا، فإن المنطق الرياضي على صلة وثيقة بأزمة علم الرياضيات، بينما تقوى أزمة علم الطبيعة من ساعد الاتجاه اللاعقلي، وأخيرا فإن نفس المفكرين هم الذين يؤسسون المنهج الفينومينولوجي والواقعية الميتافيزيقية الجديدة. كذلك، فإن رواد المنهج الفينومينولوجي ورواد المنهج المنطقي الرياضي يتبادلون التأثير والتأثر فيما بينهم.

ورغم هذه العلاقات المتبادلة،. إلا أنه ينبغي أن نقول إن الظهور المتآني (أي في نفس الآن) لهذه الحركات كلها، وإن اختلفت فيما بينها من حيث

ظروفها التاريخية ومن حيث الغايات التي تسعى إليها، هذا الظهور المتآني يشكل ظاهرة لا مثيل لها في تاريخ الفكر الإنساني. والحق أن هذه الحركات تؤدي إلى إحداث تحول كامل وشامل في الفلسفة الغربية.

ثانيا: أزمة علم الطبيعة النيوتوني

كان معظم فلاسفة الغرب في القرن التاسع عشر الميلادي يعتقدون أن علم الطبيعة، كما انتهي إليه العالم الإنجليزي، الأشهر نيوتن [67]، هو تصوير صادق مطلق الصدق للعالم، وأنه صورة واضحة للواقع، حيث ينتهي تحليل كل شيء إلى اندفاعات الذرات المادية والمواقف التي تنشأ عن ذلك (وهذا هو الاتجاه الميكانيكي).

وأساس ذلك هو أنه ينتج عن كون الموقف المعطى لنا في الحاضر، واندفاعات الذرات، أموراً معروفة، ينتج أنه يصير في وسع العلم أن يستنبط من ذلك، عن طريق الحساب، وحسب القوانين الميكانيكية، كل تطور سابق أو لاحق للعالم (وهذه هي نظرية الحتمية كما أخرجها العالم الفرنسي لابلاس)[68]. وقد اعتقد المفكرون أن مبادئ علم الطبيعة، بل ونظرياتها كذلك، صادقة صدقا مطلقا (نظرية المطلق مطبقة على الحقيقة).

وفي إطار علم الطبيعة النيوتوني، فإن أبسط المعطيات هي المادة، وكل شيء آخر ينبغي أن يكون ممكن الاختزال إلى هذا المعطى البسيط (وهذا هو المذهب المادي، أو المادية).ومن جهة أخرى، فإن علم الطبيعة هو أقدم العلوم التي تدرس العالم، وقد وجد ما يؤكد أهميته في تطور الفنون الميكانيكية [69]، بينما لم تكن فروع أخرى من المعرفة، التي ستشهد نمواً وازدهاراً خلال القرن التاسع عشر الميلادي، ومنها خاصة علم التاريخ، لم تكن قد ظهرت بعد ظهوراً بيناً.

وفي نهاية القرن التاسع عشر وأوائل العشرين الميلاديين، أخذ بعض المفكرين في التشكك في قيمة هذا التصور الفيزيقي النيوتوني للعالم. وإذا كان صحيحا أنه ليس من الدقة أن نعتقد، كما قد يظن البعض، أن علم الطبيعة الجديد [70] لم يعد يعرف شيئا اسمه المادة، أو أنه يرفض مبدأ الحتمية في جملته. ولا يقبل أية قضايا على أنها يقينية يقينا مطلقا، إلى غير ذلك، إلا أنه من الحقيقي أن أمورا كثيرة كانت تبدو في أعين العلم

مؤكدة تمام التأكيد أصبحت الآن قابلة للمناقشة.

وهكذا مثلا، فإنه ليس موضعا للشك الآن أن المادة ليست بسيطة، بل أنها على العكس شديدة التعقيد، وأن دراستها العلمية تثير قدرا عظيما من الصعوبات. كذلك فإنه يبدو الآن أنه من المستحيل أن نحدد على الدقة، في نفس الوقت، موقع واندفاع جزئ مادي ما، حتى أصبحت الحتمية كما ارتآها العالم لابلاس أمرا لا يمكن الدفاع عنه.

هل أصبحت الحتمية إذن، بشكل عام، مبدءا ملقى في سلة المهملات؟ وهل يمكن أن تعيش من جديد تحت صورة مختلفة عن صورتها التقليدية؟ هذا هو السؤال الذي يضعه الآن كبار علماء الطبيعة. يقول العالم الإنجليزي الكبير آرثر ادنجتون، وهو من علماء الطبيعة الفلكية: «أنني معارض للحتمية بقدر معارضتي للقضية التي تقول إن العالم مصنوع من سمن وعسل.... فهذان الفرضان معا لا أساس لهما من الصحة». وحتى المذهب الميكانيكي نفسه، فإنه قد تطور وغير من سماته.

وفي هذا المجال يلاحظ وايتهد، الفيلسوف الإنجليزي وواحد من أفضل العارفين بهذه المشكلات، وعن حق، أن علم الطبيعة السابق كان يتصور العالم على أنه سهل كانت تمرح فيه الخيول على حريتها، أما علم الطبيعة الجديد فإنه يراه على هيئة ميدان يمتلئ بالخطوط الحديدية وعليها عربات الترام التي تتبع اتجاهات محددة لها من قبل بدء حركتها، وأن المذهب الميكانيكي الجديد يقترب كثيرا من تصور عضوي[71] للواقع.

أخيرا، فإن ظهور نظرية النسبية ونظرية الكمات[72]، واكتشافات أخرى في علم الطبيعة، كل هذا أدى إلى التشكك في عدد من النتائج كان ينظر إليها من قبل على أنها صحيحة صحة مطلقة. هذه التحولات العميقة في الفيزياء كان لها ردود مزدوجة في الفلسفة. فحيث إن علماء الفيزياء أنفسهم لم يعودوا يتفقون على صحة الاتجاه الميكانيكي والمذهب الحتمي ولا على مدى صوابهما، وحيث إنهم يحاولون أن يدرسوا، دراسة علمية، المادة التي تبدو معقدة من جديد، حتى أنهم أصبحوا مضطرين إلى إعلان نسبية نظرياتهم، فإنه ينتج عن كل ذلك أن الاتجاه الميكانيكي والمذهب الحتمي لا يعودان يعتمدان على سلطة العلم الطبيعي، وأن تفسير الوجود بالمادة يصبح أمرا مشكوكا فيه، ولا يمكن الاعتماد عليه. [73]

ثالثا: نقد العلم:

لم يكن الموقف الذي وصفناه في السطور السابقة نتيجة لتطور العلوم ذاتها وحسب، بل شارك عدد من المفكرين في خلقه، وهما المفكرون الذين كانوا قد وضعوا تحت مجهر التحليل مناهج العلوم الطبيعية ووضعوها موضع التساؤل، وذلك من قبل انفجار أزمة علم الطبيعة النيوتوني.

ويحتل الفلاسفة الفرنسيون في اتجاه «نقد العلم» ذاك مكانا مرموقا، فهناك أميل بوترو (1845-1921م في كتابيه «في احتمالية قوانين الطبيعة»،1874م، و«في فكرة القانون الطبيعي»، 1894م)، وهناك بيير دوهم (1861-1916م، وأول كتبه الهامة هو «المخلط والتركيب الكيميائي»، 1902م) وهنري بوانكاريه (1853-1912م، في كتابه «العلم والافتراض»، 1902م).

وفي نفس هذا الوقت تظهر كتابات اتجاه «نقد المذهب التجريبي»، الذي يبدأ من موقف وضعي وينتهي إلى نتائج أكثر تطرفا في نقدها للعلم. ففي عام 1888-1990م. نشر ريتشارد أفيناريوس (1843-1896م) كتابه «نقد التجربة الخالصة»، وفي عام 1900 نشر أرنست ماخ (1838-1916م) مؤلفه الرئيسي حيث يقوم فيه بنقد شديد التفصيل للقيمة المطلقة للعلم.

ويتجه نقد العلم إلى الهجوم على قيمة الأفكار العلمية ونظريات العلم. وقد بينت التحليلات التفصيلية والبحوث التاريخية أن هذه الأفكار وتلك النظريات هي ذات طبيعة ذاتية في قسم كبير منها. فالعالم لا يشرح الواقع بطريقة تعسفية وحسب، أي تدخل فيها اختياراته وتفضيلاته، بل إنه كذلك يقوم بعمله ابتداء من أفكار تخرج من ذهنه هو. أما عن النظريات العلمية الكبرى، فإنها، في نظر اتجاه نقد العلم، لا تزيد في حقيقتها عن أدوات ملائمة مريحة لتفسير التجربة، وكما يقول بوانكاريه فإن النظريات العلمية: «لا هي بالصحيحة ولا هي بالكاذبة، وإنما هي مفيدة وحسب».

ومن الجدير بالملاحظة أن أي ناقد من نقاد العلم الفرنسيين، بمن فيهم بوانكاريه نفسه، لم يكن من أتباع المدرسة التي تقول بأن مصطلحات العلم ومفاهيمه ما هي إلا «اتفاقات»[74]، وإنما الذي كانوا يقصدون إليه هو البرهنة على أن العلم أبعد ما يكون عن مثال العصمة من الخطأ الذي كان المفكرون والعلماء ينسبونه إلى العلم عادة في خلال القرن التاسع عشر الميلادي. ثم جاء المفكرون الألمان أصحاب اتجاه «نقد المذهب التجريبي»،

ومشوا في نفس الطريق وإلى أبعد مما ذهب إليه الفرنسيون، وقالوا بنوع من المذهب النسبي قريب من المذهب الشكي.

وبصفة عامة، فإن العلم فقد قسما كبيرا من سلطته في أعين الفلاسفة نتيجة لكل تلك الانتقادات، ثم جاءت الأزمة الداخلية في علم الفيزياء لتزيد من سرعة عملية التحلل. وأصبح الموقف أنه لا يمكن بحال الاعتماد على مصداقية التصور النيوتوني للعالم (75)، وكان هذا التصور هو الافتراض المسبق الأساسي للفلسفة الكانتية ولكل الفكر الأوربي حتى نهاية القرن التاسع عشر الميلادي.

ولكن أزمة علم الطبيعة أنتجت نتيجة أهم من ذلك بكثير. فقد أظهرت بوضوح أنه لا يمكن قبول مفاهيم وقضايا العلم الفيزيائي بدون تحليل فلسفي، وأنه لا يمكن، من وجهة نظر فلسفية، اعتبار النظريات (Théorémes) الطبيعية صحيحة قبليا. وعلى هذا اتضح أن ديكارت وكانت أساءا التصور على نحو يتسم بالسذاجة الشديدة. من جهة أخرى، وبفضل كل هذه الاكتشافات، فإن أزمة علم الطبيعة أيقظت الفكر التحليلي، الذي سيكون واحدا من علامات الفلسفة في القرن العشرين الميلادي.

رابعا: أزمة الرياضيات والمنطق الرياضي:

وكحال علم الطبيعة، فإن علم الرياضيات قد انتهى هو الآخر إلى أزمة في نهاية القرن التاسع عشر: وهي أزمة لن تكون أقل عمقا ولا أقل في أهمية نتائجها من أزمة علم الفيزياء.

وقد ظهرت اكتشافات عديدة في علم الرياضيات في خلال القرن التاسع عشر الميلادي، ولكن أكثرها تأثيرا من الناحية الفلسفية كانت الاكتشافات الخاصة بالهندسة غير التقليدية ونظرية المجموعات (76) التي قام بها كانتور (1845-1918م) فقد أظهر هذان الاكتشافان أن ما كان يعد من قبل، وبغير تردد، مجرد افتراضات مسبقة لا يقوم علم الرياضيات إلا عليها، ما هو في الواقع إلا قضايا ليست يقينية على الإطلاق، كما نبه هذان الاكتشافان الأنظار إلى ضرورة التحليل الدقيق للمفاهيم التي تبدو في الظاهر بسيطة، وإلى تركيب النظم الرياضية ابتداء من المسلمات.

وفيما يخص نظرية المجموعات، فقد اكتشف الرياضيون، عند انتهاء

القرن التاسع عشر الميلادي، ما يسمى «بالمفارقات» (Paradoxes)، أي استنتاجات متناقضة، ابتداء من مسلمات بسيطة وواضحة في الظاهر، رغم كون البراهين المستخدمة صحيحة. وهكذا انتهى الحال إلى تهافت أسس علم الرياضيات ذاته.

وقد عاد المنطق الصوري إلى النهوض من جديد، تحت أسماء جديدة، منها المنطق الرمزي والمنطق الرياضي، في ظل اتصال وثيق مع أزمة علم الرياضيات تلك.

وقد سبق أن ذكرنا أن الفلسفة الأوربية الحديثة أهملت المنطق الصوري إهمالا كبيرا، حتى لقد سقط في زاوية النسيان المهين. فلم يكن بين كبار الفلاسفة في الفكر الأوربي الحديث إلا واحد، هو ليبنتز، كان منطقيا مرموقا، أما الآخرون فكانوا يجهلون أسس المنطق الصوري نفسه، وكفى على ذلك شاهدا حالة ديكارت وكانت.

ثم ظهر في عام 1847م كتابان، كل منهما مستقل عن الآخر، لرياضيين إنجليزيين هما مورجان (1806-1878م) وجورج بول (1815-1864م)، ويعتبر هذان الكتابان أول ما نشر في المنطق الرياضي الجديد. ثم استمر في نفس الاتجاه أرنست شرودر (1841-1902م) وبيانو (1858-1932م) وخاصة فريجة (1848-1925م) وهو مفكر ومنطقي مرموق.

ورغم ذلك فقد ظل المنطق الرياضي مجهولا عند الفلاسفة على التقريب، حتى أوائل القرن العشرين الميلادي. فلم تأخذ الفلسفة الإنجليزية، على الأقل، في الاهتمام بهذا النوع من البحوث إلا بعد ظهور كتاب برتراند رسل «أسس الرياضيات» في عام 1903م، وذلك إثر مقابلته مع الرياضي بيانو عام 1900. ثم ظهر بعد ذلك في 1910- 1913 الكتاب الضخم الذي ألفه رسل مع وايتهد بعنوان «مبادئ الرياضيات»، وهو المؤلف الذي أسرع من خطى تطور هذا الفرع الجديد، أي المنطق الرياضي.

وقد أثر المنطق الرياضي تأثيرا مزدوجا على الفلسفة. فمن ناحية، ظهر أنه أداة دقيقة جدا من أجل تحليل المفاهيم والبراهين، وأنه أداة يمكن تطبيقها، بحسب رأي أهلها هم أنفسهم، على ميادين أخرى غير الرياضيات، لأن هذا المنطق «الرياضي» ليس رياضيا إلا من حيث منشئه، وأنه يتعامل في الواقع مع مفاهيم غير رياضية وعامة تماما. ومن ناحية أخرى، فقد

أدى البحث المنطقي الرياضي إلى إلقاء الضوء من جديد على مشكلات عتيقة من مشكلات الفلسفة، مثل مشكلة الثالث المرفوع، ومشكلة، مدى وضوح البديهيات، ومشكلة النحو الفلسفي (أو ما يسمى اليوم السميوتيقا Semiotics)، وخاصة مشكلة الكليات[77].

خامسا: المنهج الفينومينولوجي:

الحركة الثانية التي ساهمت في قطع الجسور مع اتجاهات القرن التاسع عشر الميلادي وفي بناء الفلسفة الحالية في القرن العشرين هي اتجاه الفينومينولوجيا، الذي بدأ من قضايا فلسفية مغايرة تماما للقضايا التي بدأ منها الاتجاه الناشئ عن أزمة العلوم الطبيعية والرياضية، والذي كان يهدف إلى أهداف مختلفة عن أهداف هذا الاتجاه الجديد.

وإذا أردنا استخدام اصطلاح «الفينومينولوجيا» استخداماً صارما فإنه لا ينطبق على الدقة إلا على منهج إدمند هُسرل، ولكن الباحثين يستخدمون هذا الاصطلاح للإشارة إلى مجموعة كبيرة من المفكرين الذين يمثلون اتجاها مماثلا له. ومؤسس هذه الحركة هو الألماني فرانز برنتانو (1838-1917م)، وكان قسا دومينيكانيا، ولكنه ترك الرهبنة ثم خرج على الكنيسة، وإن بقي متأثرا في أكثر من ناحية بالفكر الأرسطي وبالفلسفة التوماوية (نسبة إلى توما الأكويني فيلسوف الكنيسة في العصور الوسطى المسيحية)، وهو ما يظهر من اتجاهه الموضوعي، ومن إقباله على التحليلات الدقيقة وعلى البحوث المنطقية. وقد خلف تلامذة ثلاثة كان لهم تأثيرهم الكبير، وهم تفاردُفسكي ومينونج وهسرل.

ورغم أن تفاردفسكي لم يكن منطقيا هو نفسه (1866-1938م)، إلا أنه أصبح مؤسس المدرسة المنطقية البولندية، وهي التي ستساهم بنصيب واضح في تطور المنطق الرياضي. أما مينونج (1853-1921م) فإنه قدم «نظرية الموضوع» وأسس مدرسة، هي صغيرة ولكنها مؤثرة.

وأهم تلامذة برنتانو هو إدموند هسرل (1859-1938م) الذي قام على إبداع المنهج الفينومينولوجي بالمعنى الدقيق. وهذا المنهج يقوم في أساسه على تحليل جوهر المعطى أو الظاهرة، وقد أصبح، وبعد الحرب الأوربية الكبرى الأولى (1914-1918 ميلادية) على الأخص، المنهج الأكثر انتشارا مع

منهج المنطق الرياضي.

والاختلاف الرئيسي بين الفينومينولوجيا والمنطق الرياضي يقوم في أن المنهج الفينومينولوجي لا يستخدم الاستنباط على الإطلاق ولا يهتم إلا قليلا باللغة (رغم اهتمام هسرل نفسه بها)، ولا يقوم بتحليل الوقائع التجريبية، بل بتحليل الماهيات [78]. ومن المفيد أن نلاحظ أن كتاب مينونج الأساسي، وهو «حول الإثبات»، ظهر في 1902م. بينما كان كتاب هسرل «البحوث المنطقية»، وهو أحد أخصب الكتب التي ظهرت في النصف الأول للقرن العشرين الميلادي، قد ظهر في عام 1900-1901م.

ويقترب إلى حد ما من المنهج الفينومينولوجي المنهج «التحليلي» عند الفيلسوف الإنجليزي جورج مور (1873)[79]، وهو الذي أصبح عند رسل التحليل الرياضي المنطقي. وهذا المنهج التحليلي يكتسي طابعا خاصا عند مور، الذي يقترب في كتابه «مبادئ الأخلاق»، الظاهر سنة 1903م، من منهج مينونج ويبدو متأثرا به إلى حد ما. بل إن تأثير مينونج ليظهر على أكثر من وجه عند رسل في كتابه «أسس الرياضيات»، كما أن تطور المنطق الرياضي، من بعد، سوف يتأثر بعدد من الأفكار الهامة عند هسرل.

سادسا: الاتجاه اللاعقلي الحيوي:

يشترك المنطق الرياضي مع الاتجاه الفينومينولوجي في أنهما معا مناهج وليسا مذاهب من حيث محتواهما، وأنهما ظهرا نتيجة للتفكير في أسس العلوم، وأنهما يبحثان في تأسيس تلك العلوم على أساس جديد عقلي.

فهذان الاتجاهان، لهذا، يتسمان بالتعددية، وهما يتعارضان مع الميل إلى بناء نظم فلسفية. وقد شارك هذان الاتجاهان بتحليلاتهما في تعرية عدد من التبسيطات الساذجة التي سادت في القرن التاسع عشر وفي تحطيمها. كذلك فإن هذين الاتجاهين، على الأقل في بدايتهما، يأخذان جانب المذهب الواقعي [80]، ونرى عند مور وعند هسرل تعاطفا مع الفلسفة الأفلاطونية، وهي ظاهرة جديدة تماما بالمقارنة مع التطورات السابقة.

ومع ذلك، فلا المنطق الرياضي ولا الفينومينولوجيا، على الأقل في أصلهما، أي في «مبادئ» الرياضيات «لرسل ووايتهد» وفي «البحوث المنطقية» لهُسرل، يعدان فلسفتين بالمعنى الصحيح، وإنما هما من المناهج.

ولكن هاهما حركتان فلسفيتان جديدتان من حيث المضمون تظهران في نفس لحظة ميلاد المنطق الرياضي والفينومينولوجيا: الاتجاه الحيوي اللاعقلي والميتافيزيقا الواقعية.

لقد كان من نتائج الأزمة العقلية والروحية لتلك الفترة أن اتسع رواج الاتجاهات اللاعقلية اتساعا عظيما، حتى أصبح ذلك من مميزات أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. وكان الفيلسوف الألماني كانت قد رفض القول بأن المعرفة العقلية يمكن لها أن تدرك عالما يقوم فيما وراء الظواهر، ومع ذلك فإنه يبقى على الأقل أن العالم التجريبي تحكمه قوانين عقلية وقابلة للحساب. ثم جاء اتجاه «نقد العلم» وأزمة علم الطبيعة ليبرهنا على أن الأمر ليس كذلك، وأن الشك الكانتي في قدرة العقل على المعرفة يمتد ليكون عاما في قدرته على معرفة أي شيء. وكان العقل مفهوما على الطريقة الميكانيكية، وكما يظهر من ممارسة العلوم، يقوم في مقام العقل كله في خلال القرن التاسع عشر الميلادي، فجاءت أزمة العلم الميكانيكي لتؤدي بالضرورة إلى أزمة للمذهب العقلي كله.

ولكن هذا ليس وحده منبع الاتجاهات الجديدة. فمن المفارقات، أن الاتجاه التجريبي نفسه الذي كان سائدا، قد شارك هو نفسه بنصيب كبير في تطوير هذه الاتجاهات، من حيث إن تصوره الميكانيكي للكون كان قد نُقل إلى ميدان الحياة وظهر على هيئة نظرية دارون في التطور. فمن غرائب تطورات الفكر أن هذا المذهب، الذي يقول بأن كل كائن عال يأتي من كائن أدنى منه، نقل من تطبيقه على علم الحياة إلى علم النفس والى علم الاجتماع. ثم ظهر الاتجاه إلى إرجاع كل حياة الوعي، بما فيها العمليات العقلية، إلى عناصر أدنى منها، وإلى اعتبارها خاضعة لقوانين تطور الكائنات الحية: وكانت النتيجة أنه لم يعد من ثبات في شيء ولا سكون، ولا وجود لشيء اسمه المبادئ الخالدة، وإنما هناك وحسب الدفعة الحيوية التي تخدم تطور الحياة.

أخيرا، فإن نفس الأسباب التي رأيناها تدفع إلى ظهور المذهب الرومانتيكي في بداية القرن التاسع عشر الميلادي، وإن كان التراث الذي تراكم خلال هذه الفترة قد حل محلها وقام مقامها، هذه الأسباب أدت فعلها في إظهار التيارات الجديدة: ذلك أن الصورة ذات الطابع الواحدي

والحتمي التي قدمها العلم قبل عام 1900 ميلادية عن العالم، كانت مثيرة للسخط إلى درجة أنها استثارت احتجاج عدد من المفكرين، الذين شعروا أن من واجبهم النهوض للدفاع عن حقوق الحياة والشخص الإنساني والقيم الروحية.

وقد ظهر هذا الاحتجاج بشكل غير متوقع وبالغ العنف عند فيلسوفين بوجه خاص، هما وليم جيمس الأمريكي وبرجسون الفرنسي، اللذين استقرا على رأس هذه الحركة الفلسفية. وكان هربرت اسبنسر، أعظم ممثلي الاتجاه التجريبي الميكانيكي، لا يزال حيا حين ظهر في وقت واحد تقريبا كتاب برجسون «المعطيات المباشرة للشعور» (1889م) وكتاب جيمس «مبادئ علم النفس» (1890م)، وأعقبهما لكل منهما، على التوالي، «المادة والذاكرة» (1896م) و«إرادة الاعتقاد» (1897م).

وقد أثر هذان المفكران تأثيرا عظيما على الفكر الغربي خلال النصف الأول للقرن العشرين حتى أننا سنخصهما بدراسة مفصلة [81]. ويكفي أن نلاحظ هنا أن كليهما يعلن اتجاهه اللاعقلي وأنهما يضعان فكرة الحياة في قلب تأملاتهما الفلسفية. وبفضلها أصبح الاتجاه اللاعقلي، الذي كان تيارا من الدرجة الثانية في خلال القرن التاسع عشر، قوة رئيسية بين قوى الفكر الغربي في النصف الأول من القرن العشرين.

سابعا: نهضة الميتافيزيقا الواقعية:

في موازاة مع حركة الاتجاه اللاعقلي تجمعت أسباب ظهور حركة أخرى عميقة: العودة إلى المذهب الواقعي وإلى الميتافيزيقا، وهو ما يؤدي إلى نسف إطار مبادئ الفلسفة الكانتية لأول مرة منذ كانت، وهي المبادئ التي كانت تحكم الفلسفة كلها خلال القرن التاسع عشر الميلادي. ومن الصعب اكتشاف أسباب هذه الحركة الجديدة وعللها العميقة. ولا شك في تعدد أسس الميتافيزيقا الجديدة وتنوعها.

ويمكن أن نقول بصفة عامة إن موارد الفلسفة الكانتية بدأت في النضوب حوالي عام 1900م.، فلا هي تكفي ولا هي ترضى أحدا، والفكر يبحث عن حلول جديدة. ويظهر في المحل الأول تيار يأخذ وجهة الواقعية النقدية، وهو تيار لا يغادر الإطار الكانتي، ويعبر عنه الألماني ريل (1844-1924م) مثلا

بعد ذلك سارت مدرسة جامعة فورتزبوج الألمانية، والتي أسسها أوزفالد كولبه [82] (1862-1915م) في نفس هذا الاتجاه، وتذهب به إلى مدى أبعد وبقوة، وقد تبع كولبه في هذه المدرسة مفكرون لامعون.

ولكن حركة تجديد المذهب الواقعي الحقيقية إنما هي من إنتاج برنتاتو وتلامذته، وعلى الأخص مينونج وهسرل، وهؤلاء جميعا هم أيضا وراء ظهور المنهج الفينومينولوجي. صحيح أن هسرل نفسه لم يدفع بتأملاته إلى حد المذهب الواقعي، ولا حتى إلى فلسفة الوجود، ولكن الصحيح أيضا أن صرفه انتباه المفكرين عن المشكلات العقيمة التي انتهت إليها بحوث نظرية المعرفة في عصره، وتحويله إلى تحليل المعطيات العقلية، كان ذا أهمية عظمى من أجل ظهور الاتجاه الواقعي الجديد والعودة إلى الميتافيزيقا. وكان تأثير مينونج هاما هو الآخر في نفس هذا الاتجاه.

وخارج هذه المنطقة الفكرية، اكتسبت الميتافيزيقا الواقعية أرضا جديدة في مواقع أخرى تحت تأثير عناصر روحية متنوعة.

فالفلسفة التوماوية [83] تعود إلى الظهور حوالي عام 1880م. (مع خطاب البابا عام 1879م. الذي يبدأ بـ «الأب الخالد»)، وتؤسس مدرسة كبيرة سوف تصير من بعد من أقوى المدارس: ففي عام 1893م. تؤسس «المجلة التوماوية» في مدينة فريبورج الألمانية [84]، كما تظهر عام 1894م، «مجلة المدرسية الجديدة للفلسفة»، في مدينة لوفان ببلجيكا.

ويقول المذهب التوماوي الجديد بالواقعية المباشرة ويدعو إلى الميتافيزيقا التقليدية. وهو ليس وحده في هذا الميدان، ففي إنجلترا يخرج جورج مور مقالته الشهيرة «تفنيد المثالية»، ويعلن بالاتفاق مع رسل فلسفة قريبة من المذهب الأفلاطوني. وفي فرنسا يقف أميل بوترو وبرجسون في صف المذهب الواقعي، ولكن لأسباب مختلفة. وفي ألمانيا يثير مذهب هانز دريتش (1867-1941م)، الذي يحتفظ بطابع أرسطي واضح، يثير الاهتمام عند المفكرين.

وإذا لم يكن هذا التيار الواقعي الجديد قد نال شعبية التيار اللاعقلي وانتشاره بين جماهير عريضة، إلا أنه أصبح فعالا مع ذلك، فبه تصبح الميتافيزيقا، التي كانت حركة ثانوية وغير متميزة في القرن التاسع عشر الميلادي، تصبح أحد المذاهب الرئيسية في القرن العشرين الميلادي.

ثامنا: عودة إلى التأملات الفلسفية: النزعة التعددية:

كانت الفلسفة في نهاية القرن التاسع عشر، وتحت النفوذ الساحق للاتجاه الوضعي، فلسفة هادئة ووقورة للغاية. وربما كان معظم الفلاسفة يخشون من أن يتهمهم أحد بالتفرد أو برأي غريب، وكانت النتيجة أن معظم الجامعات ما كانت تدرس إلا مجرد تعداد لمذاهب العصور السابقة. فلما كانت بداية القرن العشرين، أصبح من أهم ملامحها العودة إلى التأملات الفلسفية المطردة والانتظامية، وهو ما يظهر سواء عند الاتجاه اللاعقلي أو عند الميتافيزيقيين.

ولكن السمة الأعمق والأكثر تمييزا هي من غير شك العودة إلى الاتجاه التعددي [85] الشخصاني (أي الذي يهتم بالشخص الإنساني).

فإذا كان القرن التاسع عشر واحديا في سائر مظاهر إنتاجه على التقريب، فإن كل حركات نهايته هي، على الضد تماما، تعددية، أي أنها تعترف بتنوع درجات الوجود وبأن هناك كثرة من الموجودات المستقلة.

ويجد مذهب التعددية أقصى تعبير عنه عند وليم جيمس، الذي يذهب إلى حد إظهار التعاطف مع مذهب تعدد الآلهة، كما يظهر المذهب أيضا عند الفلاسفة الفينومينولوجيين وعند الواقعيين الجدد الإنجليز وعند أتباع القديس توما الأكويني.

وتعود إلى الشخص الإنساني حقوقه القديمة ويصبح محور الاهتمام الفلسفي أكثر وأكثر. ثم تأخذ مشكلات العقل الكبرى في استثارة الفكر استثارة حقيقية. فإذا كان القرن التاسع عشر عصرا واحديا وماديا، فإن أزمة عام 1900م. تعلن السيادة الواضحة للاتجاه نحو مذهب شخصاني روحي.

ومع ذلك فإن هذه الأفكار كانت لا تزال، حوالي عام 1900م. أبعد ما تكون عن أن تجد قبولا عاما لها. بل أن الربع الأول من القرن العشرين الميلادي يشهد العودة، العارضة، للاتجاهات القديمة، ولكن هاهي الأفكار الجديدة قائمة وتعرض مذاهبها، وسوف تسيطر على المسرح الفلسفي بعد الحرب الأوربية الكبرى الأولى عند معظم المفكرين الأوربيين.

3 بدايات القرن العشرين الميلادي

أولا: الخصائص

يمكن تعداد خصائص الفلسفة في الربع الأول من القرن العشرين الميلادي على النحو التالي: فهو أولا عصر نشاط فلسفي مكثف، وتظهر فيه أسماء عدد كبير من المفكرين الكبار، اللذين يكتسبون نفوذا وتأثيرا. ومن هذه الوجهة، فانه يمكن اعتبار هذه الفترة من أخصب فترات الحضارة الغربية الحديثة إنتاجا فلسفيا.

السمة الثانية هي أن هذه الفترة هي عصر انتقال. فلا تزال اتجاهات من الفكر القديم الذي كان سائدا في خلال القرن التاسع عشر الميلادي موجودة وقائمة إلى جانب التيارات الجديدة، وورثة التركة التي تركها الفكر السابق لا يعاملون بهذا الاعتبار، أي باعتبارهم ورثة فكر انتهى عهده، بل هم عظيمو النشاط ولهم تأثيرهم، بل أنهم يتسيدون المسرح الفلسفي في بعض البلاد، مثل إنجلترا وإيطاليا، حتى حرب عام 1914م.

وفي نفس الوقت فإن مفكرين كبارا قد عرضوا أفكارا جديدة ووفروا لها الانتشار والذيوع الكبير،

وبعض هؤلاء المفكرين، ونقصد برجسون على الأخص وهسرل إلى حد ما، أصبحوا بالفعل موضع التكريم الكبير.

والمدارس الرئيسية في بداية القرن العشرين هذا هي: المدرسة التجريبية والمدرسة المثالية، وهما المدافعتان عن تيارات تنتمي إلى القرن التاسع عشر الميلادي، وفلسفة الحياد والفينومينولوجيا والواقعيون الجدد وهم أنصار «التحديث».

ثانيا: التجريبيون

لا يزال عدد كبير إلى درجة ما من المفكرين يتبعون، في الفترة التي نتحدث عنها، خط المذهب الوضعي بل وخط المادية ذاتها، ويدافعون عن فكرة التطور الميكانيكي. ومع ذلك، فأنهم، بصفة عامة، يخرجون بالفعل عن إطار الوضعية، حين يهدفون، بالاعتماد على العلوم، إلى إقامة نوع من اللوحة العامة لمجمل الحقيقة، ويسميها بعضهم هنا وهناك بالميتافيزيقا. ويمكن أن نميز بين التجريبيين عدة مجموعات لا تتساوى من حيث أهدافها ولا من حيث أهميتها.

ففي فرنسا، يوجد عدد من التجريبيين الذين كانوا قد أخرجوا القدر الأعظم من إنتاجهم في خلال القرن التاسع عشر، ولكن تأثيرهم لم يمارس إلا في فترتنا، أي بداية القرن العشرين. وهم جميعا يقيمون نوعا من الميتافيزيقيا المبنية على أساس علمي. ولنشر هنا على الأخص إلى الفرد فوييه (1838-1912م) الذي قدم نظرية في «الأفكار الفاعلة»، وإلى أندريه لالاند (ولد 1867م)[86] الذي انتقد التفاؤل التطوري وقدم قانون التحلل[87]، وكذلك المادي المتطرف فيلكس لودانتك (1869-1917م) الذي ألف عددا من الكتب يعارض فيها المذهب الروحي والمذهب الحيوي والمذهب الفردي في نظرية الوجود.

وفي ألمانيا تمثل التيار التجريبي في الوضعيين على الخصوص، وأشهرهم تيودور زيهن (1862- 1950) ولا يزال أرنست ماخ (توفى عام 1916)، يمارس تأثيرا في الفكر الألماني حتى هذه الفترة، كما يعرض عدد من تلامذته مذهبه في النقد التجريبي. ونشير إلى مفكر على صلة بهم، وإن كان مستقلا كل الاستقلال، وهو استفالد (1852-1932م) وهو كيميائي في الأصل،

ثم تحول إلى الفلسفة، وقدم نظرية في الفعل أو النشاط [88]. تقول بأن الحقيقة الوجودية بأسرها ما هي إلا نوع من الطاقة.

وتظهر تيارات مادية بشكل قوي للغاية في ميدان علم النفس، وفي مقدمتها نظرية «السلوكية» التي أسسها العالم الأمريكي واطسون (ولد 1878م)[89]. وهي نظرية في المنهج العلمي في جوهرها، وتعرض منهجا يعتمد على إهمال دراسة الجوانب النفسانية على اعتبار أنها أمر داخلي في النفس، وإهمال الملاحظة الشخصية الداخلية، ويدعو إلى دراسة السلوك الخارجي وحده، واعتباره هو موضوع علم النفس. وأحد نتائج هذا الموقف إنكار وجود النفس. وقد انتهى إلى نفس هذه النتائج العالم الروسي إيفان بافلوف (1849-1939م)، الذي رأي أنه يتعين تفسير الوظائف النفسية العليا بأنها ردود أفعال محدودة أو مكبوحة.

ولكن أهم حركة في علم النفس نشأت من المذهب التجريبي هي من غير شك حركة سجموند فرويد (1856-1939م) المسماة بالتحليل النفسي.

ذلك أن فرويد يعتمد على المبدأ الجوهري في المذهب التطوري الميكانيكي (والقائل بأن الأعلى يفسره الأدنى)، ليعلن أن حياة الوعي ما هي إلا محصلة لعب ميكانيكي لعناصر «ما تحت الوعي»، وأن هذه العناصر، التي تحتفظ بديناميكية خاصة بها، تتداخل معا في «عُقَد»، وتميل إلى العودة إلى الظهور في الوعي لتوجه السلوك. وأما القوة المميزة للحياة النفسية والفاعلة فيها فأنها «الليبيدو»، وهو نوع من القوة الجنسية بأعم المعاني[90]. وقد عرض فرويد مبادئه هذه في كتابه «تفسير الأحلام» [91] (1900)، ثم أخذ منذ كتابه «التوتم والمحرم»)(1913م) في تقديم نماذج تفسيرية للدين والفن وغير ذلك. وهو يرى فيها جميعا أن كل الظواهر النفسية العليا ما هي إلا «إعلاء» للدوافع الشبقية (الجنسية).

ويماثل هذا ما فعلته المدرسة الاجتماعية الفرنسية، عند مؤسسها أميل دوركايم (1858-1917م) ومن بعده ليفي-بريل (1857-1939م)، حين انطلقت من علم محدد لتقيم تعميمات اعتمادا عليه. وهذه المدرسة تتصور المجتمع باعتباره حقيقة موضوعية توجد في داخل الفرد. هذه الحقيقة الموضوعية يمكن الوصول إليها بطريق منهج موضوعي ومقارن، عن طريق دراسة العلل وحدها، وإسقاط كل غائية تماما.

وقد انتهى تطبيق هذا المنهج بكل من دوركايم وليفي بريل إلى القول بأن القوانين الأخلاقية والمنطقية هي نسبية كل النسبية، وأنها ما هي إلا تعبير عن حاجات مجتمع ينمو، وأن الدين ما هو إلا عبادة ذلك المجتمع. وقمة النظام الذي قدمته هذه المدرسة هو نوع من السيكولوجيا التأملية، الذي يرى أن ما هو ديني ومنطقي وأخلاقي يعود في منطلقه إلى ميدان دنيا المجتمع، بينما ما هو غير ديني وغير منطقي وأناني يعود إلى مجال الإنسان الفرد. وعلى هذا فان الجسم يصبح مبدأ للتفريد [92]

وقد وجدت هذه النظم، وخاصة التحليل النفسي والنظرة الاجتماعية للظواهر، شيوعاً عظيماً عند الجماهير، ولكنها جميعاً ما هي إلا آخر شعاع نور يطلقه فكر القرن التاسع عشر الميلادي. ومع ذلك فإن هناك سمة تميز كل هذه النظم عن الاتجاه التجريبي على الطريقة القديمة: تلك هي أخذها بالموقف النسبي، فكل المفكرين الذين أوردنا أسماءهم، لو دانتك، وبافلوف، وزيهن، وأستفالد، وفرويد، ودوركايم، يقولون بالنسبية، ويرفضون وجود قوانين مطلقة أو منطق موضوعي أو أخلاق ثابتة. ومن هذه الزاوية فأن التجريبية تقترب من الاتجاه اللاعقلي ذاته، الذي أخذ في الانتشار بين صفوف الفلاسفة في نفس هذه الفترة.

ولكن يبقى لنا أن نضيف أنه، من الناحية الفلسفية على الدقة، فان أيا من هذه المذاهب لا ينتهي، من حيث مضمونه، إلى نتائج خطيرة. فكلها حسية تماما وإسمية [93]، وتعجز عن تخطي حاجز الفكر المباشر. وهي ملونة تلوينا قويا بالمادية الميكانيكية. وإن هذه المذاهب لأعجوبة: فبينما هذه الاتجاهات (المادية والميكانيكية) تهوى إلى الأرض في الفيزياء وفي البيولوجيا، فإنها هاهي تعود لتجد مرتعا لها في علم النفس وفي علم الاجتماع.

ثالثا: المثالية

تمتعت المثالية بأعظم تأتي في البلاد الأوربية الكبرى خلال الأعوام الخمسة والعشرين الأولى من القرن العشرين، ولكنها فقدت هذا التأثير تماما حوالي عام 1925م، وهو ما يصح على الخصوص في إنجلترا، أما في ألمانيا وفرنسا وإيطاليا، فإن المثالية بقيت قوة فلسفية حتى قيام الحرب

العالمية الثانية. وهذا هو سبب تناولنا لها فيما بعد بشكل مفصل إلى حد ما. أما المثالية الإنجليزية فإنها لا تعد ضمن حركات الفلسفات الحالية، ولهذا فإننا نحدد هنا خصائصها الرئيسية تحديدا سريعا.

تعتبر المثالية الإنجليزية نوعا من الهيجلية الفريدة. وممثلوها هم برادلي (1846-1924م)، بوزانكيت (1848-1923)، وماكتجارت (1866-1925م) والأولان يأخذان بالموقف الواحدي، وربما كان برادلي هو أعمقهما، وهو يقيم فلسفته على أساس من فكرة العلاقات الداخلية[94]

فهو يرى أن العلاقات لا تضاف إلى جوهر الأشياء القائمة، بل أنها، أي العلاقات، هي هذا الجوهر ذاته. ويؤدي هذا المذهب، من ناحية أولى، إلى القول بالمذهب الواحدي، أي القول بأن الحقيقة هي كل واحد منظم، ويؤدي من ناحية ثانية، حين يطبق على المعرفة، إلى القول بالمثالية الموضوعية، أتي بأنه ليس هناك من اختلاف جوهري بين الموضوع المعروف والذات العارفة، لأن الاثنين ما هما إلا صورة يظهر عليها «الكل»، أي الفكرة الوحيدة المطلقة (التي هي الحقيقة الكلية) [95].

ويؤيد برادلي موقفه بتدقيقات لطيفة [96] حول التناقضات الداخلية التي يلزم الاعتراف بها إذا أخذنا الحقائق التجريبية كلا بذاتها. وهذه التناقضات تبرهن في رأيه على أن الواقع التجريبي ما هو إلا مظهر تختفي وراءه الحقيقة الحقة، أي المطلق. ومع ذلك، فرغم كون برادلي يدافع عن مثالية واحدية. فانه أبعد ما يكون عن اختزال الواقع إلى مجرد تكوينات مجردة. فهو مثل هيجل، يستمر في تأكيد أهمية «المتعين» والمتجسد (ضد «المجرد»)، وتصوره عن «الكل» ليس مجرد تجريد، بل هو «كل متجسد»، وهو أغنى في محتواه من الجزئيات.

كانت هذه بعض جوانب جوهرية من فكر برادلي، وهو فكر خصب ومعقد، وبه نال تأثيراً استمر إلى ما بعد عصره على مفكرين بارزين. ومن أمثلة هذا التأثير أن وليم جيمس الأمريكي وجابريل مارسل الفرنسي، مثلا، وقعا تحت تأثيره المباشر، بينما يهاجم الواقعيون الإنجليز الجدد أفكاره الأساسية هجوما صريحاً [97].

أما بوزانكيت، فانه يطور المثالية الهيجلية في نفس هذا الاتجاه، مع تأكيد أكثر وضوحا على الطابع التجسيدي للحقيقة. ويختلف الفيلسوف

الثالث، ماكتاجارت، بأنه يأخذ بالمذهب التعددي: فالمطلق في نظره هو مجموعة من المبادئ الروحية التي تتداخل في علاقات متبادلة. وفلسفته في جوهرها روحية وشخصانية. وبهذا [98]، فانه يقيم قنطرة ما بين المذهب المثالي الذي كان سائدا في القرن التاسع عشر وبين الفلسفة الجديدة.

رابعا: التيارات الجديدة

لن نقوم هنا إلا بإلقاء نظرة سريعة على الحركات الفلسفية الجديدة في المدة التي نتناولها، وذلك لأنها جميعا تستمر في النمو بعد 1945م. وسوف نعالجها بالتفصيل لأنها تدخل في إطار موضوع هذا الكتاب. وهذه الحركات ثلاث عددا: الفينومينولوجية والواقعية الجديدة والحيوية اللاعقلية.

وكانت الفينومينولوجيا قد أصبحت بالفعل في الفترة ما بين 1900م، 1925م حركة قوية. فمنذ عام 1913م، ظهرت «المجلة السنوية للفلسفة الفينومينولوجية وبحوثها»، والتي عاون هسرل في إصدارها عقول كبيرة من أمثال بفاندر، هلدبرانت، جايجر، إنجاردن، وعلى الأخص ماكس شلر، وكلهم من الألمان. وفي عامي 1913-1916م. يصدر شلر الجزأين الأول والثاني من كتابه الأساسي: «الاتجاه الصوري في علم الأخلاق وعلم الأخلاق المادي للقيم».

وقد كان تأثير الفينومينولوجيا على العقول كبيرا إلى أعظم درجة، إلى حد أنها أثرت على التيار الكانتي الجديد، أو على الأقل على أميل لاسك (1875-1915م). وعلى علم النفس من ناحية أخرى، ويمثلها في هذا الميدان مؤلف ذو مكانة هو كارل شتومف (1848-1936م؛. وحيث أن الفينومينولوجيا أصبحت مدرسة كبيرة، فإنها أخذت تنازع سيادة الميدان الفلسفي مع المدرسة الكانتية الجديدة في ألمانيا، وإن تكن هذه المدرسة الأخيرة ستظل أقوى المدارس الألمانية حتى عام 1914م.

وإذا كانت الواقعية الجديدة، وبفضل كتابات كل من مور ورسل بصفة خاصة، شديدة النشاط، إلا أنها لا تصل إلى تكوين مدرسة ذات انتشار. وفي فترتنا هذه (أي حتى 1925م) لم يكن وايتهد قد دخل بعدُ في مرحلته الميتافيزيقية [99]، وينشر ألكساندر الفيلسوف الإنجليزي كتابه الكبير «المكان

والزمان والألوهية» عام 1920م. أي في نهاية هذه الفترة. وفي الجامعات الإنجليزية تسود المثالية، أكثر مما تسور في الجامعات الألمانية.

ولكن الاتجاه التوماوي، أي الفلسفة المعتمدة على القديس توما الأكويني، وهو التيار الواقعي الرئيسي في فرنسا، يبدأ في نشر مؤلفات ذات قيمة كبيرة. ففي عام 1909 ينشر جاريجو لاجرانج كتابه «الحس المشترك»، وفي عام 1915 ينشر «الإله». أخيرا يظهر جاك ماريتان في عام 1913م. مع نشر أول كتبه الهامة الذي يهاجم فيه برجسون. وهكذا تصبح المدرسة التوماوية قائمة بالفعل، ورغم نضوجها في ذاتها إلا أنه لم تكن لها في تلك الفترة الأهمية التي سوف تتمتع بها من بعد في منتصف القرن العشرين، وذلك لأن التيارات القديمة لا تزال هي السائدة، وذلك في فرنسا كما في ألمانيا وإنجلترا.

مدرسة واحدة من المدارس الجديدة هي التي تصل إلى أن تفرض نفسها وأن تثير الاهتمام، ليس عند الدوائر الفلسفية وحسب، بل وعند جمهور واسع ذي ميول أدبية، تلك هي المدرسة اللاعقلية الحيوية.

وهي لا تظهر بوضوح في ألمانيا في فترتنا هذه بعد، حيث دلتاي يبدأ في الظهور بالكاد، وحيث يبدأ كلاجس في نشر مؤلفاته الفلسفية. أما في البلاد الأنجلوساكسونية، أي في إنجلترا وأمريكا، فان وليم جيمس، يعضده بشكل لامع شللر الإنجليزي [100]، يحرز نجاحا منقطع النظير. ويعود كتاب شللر الرئيسي، «المذهب الإنساني»، إلى عام 1903، وهو ينشر كتابا بعد الآخر في فترتنا هذه.

وفي فرنسا فان نجم برجسون يرتفع، ويظهر مؤلفه الرئيسي، «التطور الخلاق»، في عام 1907، ويصير المدار الحقيقي لكل نقاش فلسفي. ويصبح برجسون رئيسا لمدرسة فلسفية، وتحيط به عقول كبيرة تناصره إلى مدى قد يزيد أو يقل، ومن بينهم من المحدثين: لوروا، بُلندل، برادينس وباروتزي. وقد ذاع اسم برجسون ذيوعاً واسعا، ومع ذلك فلم تستطع الفلسفة البرجسونية القضاء نهائيا، في فترتنا هذه [101] على المذاهب القديمة التي تبقى فعالة ومؤثرة إلى جانبها.

4 التيارات الكبرى في الفلسفة الغربية في القرن العشرين الميلادي

أولاً : المدارس

المدة التي نتحدث عنها الآن هي التي تمتد من الحرب العالمية الكبرى (1914-1918م) حتى حوالي 1950م. وتشهد هذه الفترة بزوغ مدرستين جديدتين، الأولى حي مدرسة الوضعية الجديدة، التي تكمل المذهب الوضعي ولكن بطريقة جديدة وفريدة، والثانية، وهي الفلسفة الوجودية أو فلسفة الوجود، التي تقدم نفسها على أنها حركة جديدة تماما، وأن كانت تعد امتدادا لفلسفة الحياة وتحتوي على عناصر فينومينولوجية وميتا فيزيقية.

أما المدارس الأخرى التي كانت موجودة من قبل، فان لها مفكريها الكبار الذين يطورون مبادئها بشكل عظيم. وهذا هو الحال على الأخص في مدرسة الميتافيزيقا، التي تزهو بأسماء ألكساندر ووايتهد وهارتمان وعدد متزايد من التوماويين، وهو حال الفينومينولوجية أيضا، التي تعتمد على ماكس شلر الألماني، وحال فلسفة الحياة، التي تمثلها المرحلة

الأخيرة من البرجسونية وكل الفكر الذي أنتجه الألماني كلاجس.

ويمكن أن نميز بين أهم النظم الفلسفية في هذه الفترة ابتداء من وجهتين للنظر: إما حسب محتوى المذهب وإما حسب المنهج. أما من حيث المحتوى، فإنه يمكن تقسيمها إلى ست مجموعات:

أولا: فهناك المذهبان اللذان يمتدان ابتداء من مذاهب القرن التاسع عشر، أي المذهب التجريبي أو فلسفة المادة، وهو خليفة المذهب الوضعي، والمثالية في صورتيها الهيجلية والكانتية.

- ثم يأتي بعد ذلك مذهبان قطعا كل حبال الاتصال مع القرن التاسع عشر الميلادي، وهما فلسفة الحياة وفلسفة الماهيات أو الفينومينولوجيا.

- وأخيرا تأتي مجموعتان تعبران عن المحاولات الأصيلة والمعبرة حقا عن القرن العشرين الميلادي في الحضارة الغربية، وهما مجموعة الفلسفة الوجودية ومجموعة ميتافيزيقا الوجود الجديدة.

ولا شك أن هذا التصنيف لا يخلو من تعسف وتصنع. فلا ينبغي أن ننسى الفروق الكبيرة التي تفصل بين فلسفات وضعناها تحت عنوان واحد. وهكذا، مثلا، فإننا قد اضطررنا إلى وضع مذاهب برتراند رسل تحت بطاقة «فلسفة المادة» جنبا إلى جنب مع الوضعيين الجدد ومع الماركسيين، وهذه كلها مذاهب تختلف عن بعضها البعض اختلافا عظيما. كذلك اضطررنا إلى وضع مفكرين مختلفين مثل جون ديوي الأمريكي وكلاجس الألماني في فصل «فلسفة الحياة».

أخيرا، فينبغي أن ننتبه إلى وجود مفكرين منفردين ومعهم مدارسهم، وهم يشكلون نقاط عبور بين مجموعة وأخرى. ومثال ذلك مدرسة جامعة بادي الألمانية التي تحتفظ بصلات مع المذهب التاريخي الناتج عن فلسفة الحياة، ومع الفينومينولوجيا عند ماكس شلر، الذي كان قد بدأ إلى الإشارة إلى الفلسفة الوجودية من قبل ظهورها بهذا الاسم.

ومع ذلك فان التصنيف ضرورة مطلقة في تاريخ الفكر الفلسفي، وذلك من أجل تقديم صورة كلية ونظرة شاملة، ولكنه لا يقصد لا إلى إخفاء الاختلافات العميقة في داخل كل مجموعة ولا إلى حجب علامات الانتقال، أو مناطق العبور من مجموعة إلى أخرى. ومن هذه الوجهة للنظر، فان تقسيمنا السداسي له تبريره، لأنه يدل على المذاهب الستة الواضحة في

الفكر الغربي في القرن العشرين: التجريبية والمثالية وفلسفة الحياة والفينومينولوجيا والفلسفة الوجودية والمدرسة الميتافيزيقية.

فإذا أتينا الآن إلى تصنيف المذاهب بحسب المنهج، فان هذا التصنيف لا يبدو حاسما بذاته في التمييز بينها، ومع ذلك فإن هذا التصنيف بحسب المنهج يفرض نفسه بقوة، كما يشهد على ذلك المؤتمر الدولي العاشر للفلسفة في عام 1948م. فقد أظهر هذا المؤتمر أن تطبيق مناهج مختلفة، وهي ترد إلى التحليل الرياضي المنطقي من جهة، وإلى العمليات الفينومينولوجية من جهة أخرى، يؤدي إلى انقسامات في داخل نفس المدرسة.

ورغم أن هناك فلاسفة لا يعلنون استعمالهم لهذا المنهج أو ذاك، أو يرغبون في استخدام المنهجين معا، إلا أن العقول منقسمة بالفعل بين هذين المنهجين.

وفيما يخص المنهج الفينومينولوجي، فانه يستخدمه أصحاب الفلسفة الفينومينولوجية أنفسهم بالطبع، كما يستخدمه كل الفلاسفة الوجوديين على التقريب بعد مدة إلى ميادين جديدة، حتى أخذ يتحول ويتبدل شيئا فشيئا على أيديهم، كما يستخدمه عدد من الفلاسفة الميتافيزيقيين.

ولكن عددا آخر من الميتافيزيقيين انضموا إلى المدافعين عن استخدام المنهج المنطقي الرياضي، وهذه هي حالة وايتهد على الأخص. ومن أهم الظواهر أننا نرى كيف استطاع استخدام المنهج المنطقي الرياضي إيجاد نوع من التفاهم المتبادل بين ممثلين لمدارس مختلفة بل ومتعارضة، من مثل فلاسفة أفلاطونيين وأرسطيين واسميين، بل وكذلك كانتيين جدد وبعض البراجماتيين، وفي نفس الوقت، ومن الناحية المقابلة، فان مدى الفرقة والانشقاق بين المدافعين عن هذا المنهج والمدافعين عن المنهج الفينومينولوجي يبدو، غالبا، واسعا إلى حد أنه ينفي أي إمكان للاتفاق فيما بينهما.

ثانيا: المؤثرات:

سبق لنا (في الفصول الثلاثة الأولى من هذا الباب) أن درسنا أصول الفلسفة الغربية في القرن العشرين الميلادي. فلا يبقى لنا إلا إضافة بعض السمات قبل أن ندخل في الدراسة التفصيلية.

وينبغي، في المحل الأول، أن نشير إلى أن الظروف التاريخية التي أدت

إلى انقطاع الصلة بين الفكر الجديد والفكر الذي كان سائدا في القرن التاسع عشر، هذه الظروف لا تزال عاملة في ذات الاتجاه في الفترة التي نتناولها في هذه الصفحات، أي من 1925 إلى 1950م. وهكذا، فان علم الطبيعية يستمر في النمو في هذه الفترة في طريق الابتعاد المستمر عن قاعدته الميكانيكية (الآلية) القديمة.

أما وهم التقدم عن طريق التكنولوجيا، الذي لا يزال مزدهرا عند الروس والأمريكان في منتصف القرن العشرين، فإنه نال ضربات فشل جديدة عند الأوربيين، حتى ليبدو أن ليس الفلاسفة وحدهم الذين شفوا منه، بل وكذلك الجماهير [(102)]، وما تم هذا إلا لقاء أعظم التضحيات خاصة وأن الآلام التي خلفتها بعض الأحداث من مثل الحرب العالمية الثانية، أجبرت المفكرين على الانتباه إلى ضرورة معالجة مشكلات الشخص الإنساني معالجة فورية [(103)]، وإلى تناول مسائل من مثل مصير الإنسان والألم والموت والعلاقات الإنسانية.

ويبدو أن هناك في الأفق تجديدا للوعي الديني ويقظة له ينموان بسرعة عظيمة [(104)]. وأخيرا فإن مما يميز هذه الفترة أيضا أنه يشيع بين العقول نوع من اللايقين العام ومن القلق الغامر، بحيث أن الأوربيين يحسون ويعانون من حدة الموقف، ويتجهون أكثر من أي وقت مضى إلى الفلسفة، من أجل أن يحصلوا منها على إجابات شافية للأسئلة التي تنغص عليهم حياتهم المضطربة.

وكل هذا يفسر لم استطاعت الفلسفة الوجودية أن تنال هذا الانتشار العظيم، ولم استطاعت المدرسة الميتافيزيقية أن تكتسب قرة عظيمة. وهو يفسر أيضا المستوى المرتفع للحياة الفلسفية في الحضارة الغربية في منتصف القرن العشرين.

وقد أثرت على هذه الفلسفة تيارات أتت من عصور بعيدة. وفي هذا الشأن نجد برتراند رسل، وهو ممن نضعهم بين فلاسفة المادة، يقول في عام 1946م[(105)] إن تأثير القديس توما الأكويني [(106)] أكبر في تلك الفترة على العقول الفلسفية من تأثير كانت أو هيجل، وهو ما يبدو صحيحا بالقياس إلى سائر فلاسفة هذا العصر.

وفي كل مرة تتقدم الفلسفة، فإنها تتقدم على هيئة حلزونية. وهكذا

فإنها اليوم، في منتصف القرن العشرين الميلادي، تبدو، على الأقل فيما يخص المشكلات الكبرى، أقرب إلى فكر اليونان وفلاسفة العصر المدرسي الوسيط منها إلى فكر مائة عام مضت في الحضارة الأوربية (107). وهكذا فان أفلاطون يعود إلى الحياة مع وايتهد، وأرسطو مع دريش وهارتمان والتوماويين، وأفلوطين مع بعض الفلاسفة الوجوديين، والقديس توما الأكويني مع المدرسة الجديدة التي تحمل اسمه، والفلسفة المدرسية المتأخرة (108) مع الفينومينولوجيا والوضعية الجديدة، وليبنتز مع رسل.

ولكن إذا ما سأل سائل عمن يمارس أنشط تأثير على الفلسفة الغربية في القرن العشرين، فان الرد يأتي من غير تردد باسمين ينتميان إلى نفس هذه الفترة: برجسون وهسرل، كما سبق لنا أن قلنا. صحيح أنهما ليسا وحدهما المؤثران، ولكن في مختلف الميادين ودائما، نجد فلسفة الحياة والفينومينولوجيا تقومان بدور حاسم، حتى ولو لم تأخذ بآرائهما مدارس قوية.

وبإيجاز، فان التطور الذي كان قد بدأ في الظهور، أمام الأعين المنتبهة، منذ عام 1900م، وصل اليوم، في منتصف القرن العشرين الميلادي في الفكر الغربي، إلى التحقيق الكامل: أي اندحار فلسفة القرن التاسع عشر أمام نظرة جديدة للعالم، وهي نظرة تولد مع بداية القرن العشرين الميلادي، وبغير أن تكون عودة إلى الوراء، فإنها نظرة كثيرا ما تقترب من فكر الماضي الغربي.

ثالثا: الأهمية النسبية للمذاهب:

يمكن النظر في مدى الأهمية النسبية للمذاهب من زاويتين للنظر مختلفتين تماما، حيث أن المذاهب التي كان لها دوي واشتهار بين الجمهور ليس لها، بصفة عامة، نفس الدوي بين صفوف الفلاسفة. ويبدو أن هناك قانونين أساسيين يحكمان آراء الجماهير بازاء الفلسفة.

القانون الأول يقول إن استجابة الجمهور تكون دائما متأخرة جدا على ظهور المذهب الفلسفي، وهكذا فإن فلسفة تكون قد ازدهرت لمدة خمسين أو مائة عام مضت، تكون فرصتها الآن أعظم ما تكون لأن تصير فلسفة شعبية، وبصرف النظر عن الاعتبار والتقدير اللذين يوليه الفلاسفة لها.

القانون الثاني يقول إن الجمهور يقاوم مقاومة أقل بكثير من مقاومة الفلاسفة أمام هذا الإغراء المزدوج: إغراء بساطة المذاهب وإغراء نشرها وإنزالها إلى متناول الناس. فتكون فرص الفلسفة لأن تنتشر أعظم بمقدار كونها أكثر بدائية من غيرها وبقدر قوة جهاز الدعاية الذي يقوم على نشرها، هذا على حين أن الفلاسفة، وهم من هتم، لا يهتمون بصفة عامة بهذه الاعتبارات، اعتبارات الشهرة والدعاية. وفي هذا الكتاب الموجز، فان الفلسفة، وبمعناها الدقيق، هي وحدها التي تهمنا، وليس ما يعتبره الجمهور كذلك. ومع هذا، فإنه لا يخلو من فائدة أن نتساءل: ما هي أكثر الفلسفات شعبية في منتصف القرن العشرين الميلادي في الغرب؟

إنها أولا «فلسفة المادة»، وهي فلسفة بسيطة، ويسهل بالتالي على غير الفلاسفة الولوج إلى أفكارها. يضاف إلى هذا أنها في صورتها الماركسية، لأن لها صورا أخرى، قد استفادت من قوة الأحزاب الشيوعية في مختلف الدول ومن نفوذ عدد عديد من العلماء والمفكرين، الذين يسهل وقوعهم تحت سحر المذاهب المبسطة، بسبب قلة درايتهم بالأبحاث الفلسفية على الوجه الصحيح، حيث أنهم في الفلسفة هواة.

وإلى جانب «فلسفة المادة»، تتمتع الفلسفة الوجودية بشعبية كبيرة، وخاصة في بلاد أوربا اللاتينية[109]. وقد يبدو هذا غريبا لأول وهلة، لأن فلسفة الوجود مذهب عصري تماما، كما أنها من أعظم الفلسفات صعوبة في الدخول إلى أفكارها. ولكن نجاحها يعود إلى الصورة المبسطة التي اكتسبتها والتي جعلتها قريبة إلى عقول الجماهير حين قدمت إليها عليها، وذلك من خلال الرواية والقصة والمسرح وأنواع شتى من الأدب المنتشر بين العامة[110]، وهذه كلها وسائل ذيوع لم يستخدمها من بين الفلاسفة غير الوجوديين. ومن جهة أخرى فإن الجانب الذي يحمل إليه، بصفة عامة، غير الفلاسفة، من الفلسفة الوجودية، إنما هو الجانب اللاعقلي والذاتي منها، هذا على حين أن الذاتية هي اتجاه من اتجاهات العصور السابقة في الفكر الغربي، وأن اللاعقلية كانت قد ذاعت في القرن التاسع عشر الميلادي على يد فلاسفة تحدثنا عنهم، وخاصة أصحاب فلسفة الحياة التي كانت هي «موضة» العصر في أواخر القرن التاسع عشر.

ويمكن أن نقارن نجاح الفلسفة الوجودية في منتصف القرن العشرين

الميلادي بنجاح الفلسفة الرواقية عند اليونان والرومان في القرون الأولى للميلاد[111]: فقد كانت الفلسفة الرواقية هي الأخرى فلسفة متخصصة واضحة التخصص، ولكنها نجحت في الحصول على اهتمام الكافة باستخدام عدد من الأفكار الأخلاقية المبسطة، والتي كانت تطورت الأحداث في الحضارة اليونانية والرومانية قد مهدت الميدان لتقبلها.

أما المذاهب الأخرى، غير «فلسفة المادة» والفلسفة الوجودية، فإنها بالمقارنة لم تنل إلا أشياعا محدودي العدد، وبينها تقف المدرسة الميتافيزيقية في أفضل مكان، وخاصة في صورتها التوماوية، حيث أن المذهب التوماوي يسنده تراث عريق، وتحميه الكنيسة الكاثوليكية. أما فلسفة الحياة والفينومينولوجيا فإنهما معروفتان بين الجمهور بدرجة أقل وخاصة الأخيرة منهما. ويبدو أن المثالية قد نالت فشلا ذريعا.

كان هذا إذا تناولنا الأهمية النسجية للمذاهب ابتداء من انتشارها بين الجمهور العريض. فإذا أتينا الآن إلى مدى قبولها بين المفكرين أنفسهم، فإن الصورة سوف تتغير كثيرا. ونجد أن المثالية تنحسر هنا أيضا إلى الصف الأخير من غير شك، أما فلسفة الحياة والفينومينولوجيا فإنهما تحتلان مكانة عريضة، وإن كان ذلك بطريق غير مباشر وحسب، وذلك من حيث إشعاعهما على مدارس أخرى. وعلى ضد ما رأينا في الجدول السابق، فإن مدرسة الميتافيزيقيا هي التي تحتل المركز الأول، ثم تأتي بعدها الفلسفة الوجودية، وهما المدرستان اللتان تنتميان على الدقة إلى القرن العشرين الميلادي.

أخيرا فإن «فلسفة المادة» تظهر في وضع خاص: فإذا أخذناها على هيئتها المحددة، كما تركها مثلا هربرت اسبنسر، أو عند المادية الجدلية، فإنها غير قائمة على الإطلاق، أو تكاد، في الجامعات الغربية [112]. ولكن مؤلفات برتراند رسل والوضعيين الجدد، مقرونة برد الفعل الذي أحدثته أزمة العلم عند بعض العلماء، أدت إلى عودة تيارها بصورة مؤقتة.

وقد كان يبدو، خلال الأعوام 1930-1939م. وكأن الوضعية الجديدة [113] تستطيع أن تدعى كونها إحدى المدارس الفلسفية الكبرى، ولكن، عشر سنوات بعد ذلك، يظهر أنها لم تحتفظ بمكانها، ومكانها القوي، إلا في إنجلترا وحدها [114]، بينما تغلبت عليها المدارس الأخرى على أرض

القارة[115]. وحتى إذا نظرنا إلى إنجلترا (وإلى أمريكا الشمالية) فانه يبدو أنها تفقد تأثيرها فيهما ببطء.

وإجمالا، فإننا يمكن أن نلخص فيما يلي الأهمية النسبية للمذاهب: تأتي في المحل الأول الميتافيزيقا والفلسفة الوجودية، ثم تليهما، وان يكن بشكل غير مباشر عن طريق التأثير على مدارس أخرى، فلسفة الحياة والفينومينولوجيا، وفي المحل الأخير، وبعيدا، تأتي «فلسفة المادة»، أما المثالية فإنها تحتل أبعد الصفوف [116].

رابعا: الخصائص العامة

لا حاجة إلى القول بأنه من غير الممكن أن نحدد الخصائص العامة لكل تيارات الفكر الغربي الحالي، وذلك على الخصوص لأن بعضها ما يزال يعد امتدادا لخطوط فكرية تنتمي إلى القرن التاسع عشر، أو تنتمي بوجه أعم إلى الفلسفة الأوربية الحديثة (1600-1900م) هذا بينما تحاول تيارات أخرى بناء مذاهب جديدة تماما ومخالفة للتيارات السابقة.

ومع ذلك، فلا شك من وجود خصائص عامة، وهي أن لم تكن منطبقة على كل الفلاسفة، فإنها تصدق على الأقل على غالبيتهم. ويبدو أن وايتهد كان مصيبا عندما قال إن التفرع الثنائي الذي كان ممثلا للفكر الأوربي الحديث، أي الانقسام بين العالم والآلة من ناحية والذات المفكرة من ناحية أخرى، هذا الانقسام قد تعداه الفكر الجديد، بسبب الفشل الذريع الذي لاقاه كل من التيار الميكانيكي والتيار الذاتي على السواء، وكما رأينا [117].

ويمكن أن نقول بصفة عامة إن هناك اتجاها يتأكد نحو تصور عضوي للحقيقة يقبل وجود التمايزات والاختلافات بين الموجودات، بحيث أصبح الفكر يعترف بأن الواقع ذو بنية تدرجية، ويعترف بوجود «طبقات وجودية» في ذلك الواقع. وهناك سمات أخرى، وهي تكفي لتعريف الفكر الجديد وإن لم تكن عامة تنطبق على الجميع. ولنشر إلى بعضها فيما يلي:

أ-معارضة الوضعية:

وهو موقف نراه عند سائر المفكرين، إن استثنينا فلاسفة المادة وبعض المثاليين. ويزايد فلاسفة الحياة والفينومينولوجيون والوجوديون على

الميتافيزيقيين في هذا الموقف، فبينما يعترض الفريق الأول على أن يكون للعلوم الطبيعية أية قيمة كمصدر للمعرفة الفلسفية، فإن الميتافيزيقيين يكتفون في نقدهم للعلم الطبيعي بأن يحددوا له مكانا لا يتجاوزه.

ب- التحليل:

يمارس الفلاسفة الغربيون في القرن العشرين طرائق التحليل أكثر من أية طريقة أخرى، وذلك في اختلاف كامل مع اتجاه القرن التاسع عشر الميلادي، وهم يستخدمونه أحيانا بمناهج جديدة ودقيقة كل الدقة.

جـ- الواقعية:

بينما يقول بالموقف الواقعي كل من الميتافيزيقيين ومعظم فلاسفة الحياة وفلاسفة المادة وقسم من الفلاسفة الوجوديين، فإن المثاليين يصرون على الموقف المضاد. والذين يقولون بالواقعية يقولون بها في صورتها المباشرة، حيث ينسبون إلى الإنسان القدرة على إدراك الوجود مباشرة. وبصفة عامة، فإن تمييز كانت بين الوجود في ذاته والظواهر أصبح تمييزا ترفضه كل الجبهات.

د- التعددية:

يغلب على الفلاسفة الحاليين القول بالتعدد، ويعارضون الاتجاه الواحدي، سواء في صورته المادية أو في صورته المثالية، الذي كان سائدا في القرن التاسع عشر الميلادي. ولكننا نجد هنا أيضا بعض الاستثناءات: فالإنجليزي ألكساندر، بين الميتافيزيقيين، وكروتشه الإيطالي، بين المثاليين، يقولان بالمذهب الواحدي. ولكنهم قلة من يأخذون بالواحدية، وتأثيرهم يتناقص يوما بعد يوم.

هـ- الاتجاه النشاطي أو الفعلي [118]:

يقول كل الفلاسفة الحاليين في الغرب، أو يكاد، بالاتجاه الفعلي، فهم يوجهون انتباههم إلى الصيرورة، وهي صيرورة يتناولونها أكثر فأكثر باعتبارها حدوث الواقعة في التاريخ، أو تاريخية الواقعة، بحيث إن علم

التاريخ أخذ يحل في أهميته محل علم البيولوجيا (علم الحياة)، وهو الذي كان المعيار الحاسم الذي استخدمته فلسفات الحياة في أوائل القرن العشرين. ومن حيث إن الفلسفة الجديدة تقول بالفعل، فإنها تنفي وجود الجواهر [119]، مع استثناء التوماويين وبعض الواقعيين الجدد الإنجليز.

ويذهب عديد من الفلاسفة الجدد إلى أبعد من هذا في قولهم بالاتجاه الفعلي، ويرفضون أي صورة نموذجية خالدة. وهو حال فلاسفة المادة وفلاسفة الحياة وكثير من المثاليين وكل الفلاسفة الوجوديين. ولكن هذا الاتجاه تحاربه سائر المدارس الأخرى محاربة شديدة، وخاصة المدرسة الكانتية الجديدة والمدرسة الفينومينولوجية والمدرسة الميتافيزيقية.

و- الاتجاه الشخصاني:

يتجه اهتمام معظم الفلاسفة الحاليين إلى الشخص الإنساني. وباستثناء فلاسفة المادة، فإذ كل مفكري العصر الجديد يأخذون صراحة بموقف روحي إلى درجة أو أخرى، ويؤكدون على الأهمية الخاصة بكرامة الشخص الإنساني. ويعلن الفلاسفة الوجوديون عن هذا الاتجاه الشخصاني في صورة شديدة القوة، ولكن كثيرا من الفينومينولوجيا ومن الميتافيزيقيين يدافعون عنه دفاعا حارا. وربما كان هنا محل السمة المميزة حقا للفلسفة الغربية في القرن العشرين وبها تعارض كل ماضي الفلسفة الأوربية: فهي فلسفة تتميز بقربها الشديد من الوجود الفعلي الواقعي للإنسان أكثر من كل الفلسفات التي سبقتها.

خامسا: خصائص خارجية:

إلى جانب هذه الخصائص الداخلية والمباطنة لذات المذاهب، توجد خصائص خارجية عدة تميز الفلسفة الغربية الحالية. فهذه الفلسفة شديدة التخصص، خصبة الإنتاج إلى درجة عظيمة، ومدارسها المختلفة على علاقات وثيقة فيما بينها، كما كان الحال في الأزمة القديمة.

أ- التخصص:

لا يوجد اليوم بين الفلاسفة من نستطيع أن نقارن بساطة إنتاجه مع

إنتاج أفلاطون أو ديكارت. فكل المدارس (مع استثناء المادية الجدلية وكذلك، من وجهة نظر معينة، البراجماتية) تهيأ لعملها أدوات عقلية متخصصة تحتوي على مصطلح تجريدي غني تختص به، وهي تقيم مذاهبها بالتعامل مع مفاهيم معقدة ودقيقة. وهذا الأمر أوضح ما يكون عند الفلاسفة الوجوديين وعند الوضعيين الجدد، فهو إذن مميز لأكثر المذاهب حداثة.

ولكن يمكن أن نقول نفس الشيء عن المثاليين والفينومينولوجيين والميتافيزيقيين. ويصل الأمر إلى درجة أن بعض القضايا الفلسفية تتشابه كثيرا في هيئتها الخارجية مع المؤلفات التخصصية الدقيقة لأرسطو مثلا، أو مع دقائق البراهين التي قدمتها الفلسفة المدرسية في العصر الوسيط في القرن الخامس عشر للميلاد. [120]

ب- خصوبة الإنتاج:

ينتج الفلاسفة في هذا العصر إنتاجا وفيرا. وللتمثيل على ذلك، فإننا نجد أن في إيطاليا وحدها كان عدد المجلات الفلسفية المتخصصة لا يقل عن الثلاثين في عام 1946م، كما أن حركة فلسفية واحدة تمتد عبر دول عديدة، وهي الحركة التوماوية، تمتلك حوالي عشرين مجلة متخصصة. ونُحصي قائمة الكتب الفلسفية، وهي قائمة غير كاملة، والتي أصدرها المعهد الدولي للفلسفة، أكثر من سبعة عشر ألفا من المنشورات في نصف العام الأول من 1938م. وإلى جانب هذه الكتلة الكمية، يجب أن نشير إلى تعدد المشكلات التي تناولها الفلاسفة بالبحث وإلى ظهور عدد عظيم من المؤلفات الهامة بالفعل. ولا شك أنه من العسير أن نغربل ما سيبقى من هذه المؤلفات في ذاكرة المستقبل وما سوف تذروه الرياح، ولكن الذي لا شك فيه، وإلا كانت كل الدلائل فاسدة معا، أن عددا كبيرا من فلاسفة القرن العشرين في الفكر الغربي سوف يترك آثارا دائمة في تاريخ الفكر الفلسفي. ولن يكون من المغالاة، أو يكاد، أن نضع هذه الفترة بين أخصب فترات الإنتاج في التاريخ الفلسفي.

جـ- العلاقات المتبادلة بين المدارس:

من العلامات المميزة للفلسفة الحالية في أوربا كثافة الاتصالات بين

الفلاسفة من شتى الاتجاهات ومعارضتها، وكذلك تنظيم العلاقات الفلسفية بين البلاد. فقد شهدت بداية القرن العشرين ظهور عدد من المؤتمرات الفلسفية الدولية جمعت عددا متزايدا من الفلاسفة.

وإلى جانب المؤتمرات العامة، نذكر اللقاءات الدولية ذات الموضوعات المتخصصة والتي تتناول مذهبا بعينه أو موضوعا من موضوعات البحث، وكذلك تأسيس مجلات للمذاهب التي تتواجد في أكثر من بلد (المدرسة المثالية، والتوماوية، والوضعية الجديدة.... الخ)، ومجلات أخرى من نفس النوع، وبلغات متعددة. وهكذا سقطت الحواجز الأممية والحدود المذهبية، والنتيجة هي تداخل متبادل بين الحركات الفلسفية، قلما شهد التاريخ الفلسفي مثيلا له.

ونلاحظ نفس هذه الظاهرة منذ البداية، أي منذ حركات تكون المدارس الحالية. وهكذا، مثلا، فإن المدرسة الواقعية الجديدة الإنجليزية هي نتاج في نفس الوقت لنظرية الموضوع (التي تتقارب مع الفينومينولوجيا) ولبعض الأفكار التجريبية ولدراسة الميتافيزيقا (دراسة ليبنتز التي قام بها رسل). وقد ظهرت المدرسة الوضعية الجديدة-نتيجة للعلاقة الوثيقة بين حركة نقد العلم والتجريبية التقليدية والواقعية الجديدة الإنجليزية، بل وتظهر فيها تأثيرات من هسرل نفسه، وهو مؤسس الفينومينولوجيا. وهذه المدرسة الأخيرة ذات إشعاع كبير على الفلسفة الوجودية وعلى جانب من الميتافيزيقا. كذلك فإن المثالية لا تخلو من الاعتماد على منافسها التقليدي، أي الوضعية. وربما كان أدل شيء على السمة التي نتناولها هنا هو تكون الفلسفة الوجودية، وهي التي تحتوي على عناصر وضعية ومثالية وفينومينولوجية، وفي نفس الوقت فإن جذورها تمتد، بشكل رئيسي، إلى مبادئ فلسفة الحياة، مع استقبال بعض الحصة من أفكار الاتجاه الميتافيزيقي.

الباب الثاني
الفلسفة المادية

نجمع تحت هذه التسمية العامة عدة مذاهب فلسفية من اتجاهات مختلفة: فلسفة برتراند رسل والوضعية الجديدة والمادية الجدلية. وإذا لم يكن لهذه المذاهب ثقل كبير فلسفيا، وذلك إذا أخذنا الفلسفة بمعناها الدقيق، إلا أنها تؤثر على الجمهور الواسع تأثيرا يفوق تأثير كل التيارات الفلسفية في القرن العشرين الميلادي في الغرب.

ويسهل أن ندرك علة نجاح هذه المذاهب نجاحا عظيما: ذلك أنها تعيد إلى الحياة أفكارا كانت ذات مغزى فلسفي بذاتها منذ مائة عام مضت، أي في خلال القرن التاسع عشر الميلادي، والجمهور الواسع يتأخر دائما في مفاهيمه الفلسفية حوالي مائة عام على تطور الفلسفة الاحترافية (الأكاديمية).

كل المفكرين الذين ينتمون إلى هذه المجموعة طبيعيون، وهم أيضا علميون بدرجة تزيد أو تقل، بعبارة أخرى، هم عقلانيون صراحة ويميلون ناحية المذهب المادي.

أ-وهم طبيعيون لأنهم لا يرون في الإنسان إلا جزءاً من كل، هو الطبيعة، وينكرون بصفة عامة أن يكون الإنسان كائنا مميزا على الكائنات الطبيعية الأخرى.

ب-وهم تجريبيون، بسبب اعتقادهم المطلق في السلطة العليا التي تمتاز بها العلوم الطبيعية. وعلى ذلك، فهم يرون أن الواقع لا يمكن إدراكه إلا بمناهج

علوم الطبيعة، وما لا تدركه تلك المناهج لا يكون إلا مشكلة زائفة، ولا يكون له بالنتيجة مغزى أو أهمية. كذلك فإنهم ينكرون أن تكون التجربة الأخلاقية أو الجمالية أو الدينية مصدرا للمعرفة. ويقف برتراند رسل، مثله في ذلك مثل الماديين الجدليين، موقفا قويا معارضا للدين. أخيرا، فإن الفلسفة في رأى مفكري هذه المجموعة، باعتبارهم تجريبيين، تنحصر وحسب في تحليل مفاهيم العلم الطبيعي، أو في إجراء تركيب عام لنتائج العلوم الطبيعية، وفيما عدا هذا وذاك فإنها بغير وظيفة.

جـ-ورغم أن معظم المعلنين عن هذه المذاهب لا يمكن اعتبارهم «ماديين» خُلصاً، إلا أنهم جميعا يميلون ميلا واضحا إلى المادية. وقد يقال أن الوضعية الجديدة هي أقل تلك المذاهب مادية، ومع ذلك فإنها لا تضع في اعتبارها غير الظواهر المادية، حيث يرون أن أية مناقشة حول أمور نفسية لا تكون بذات معنى.

د-أخيرا، فإن كل هؤلاء المفكرين عقليون لا يساورهم أدنى شك في الاتجاه العقلاني، بمعنى أنهم يعتقدون في قيمة المناهج العقلية والتحليلية.

ويلزمنا، من أجل فهم الامتداد التاريخي لمذهبي رسل والوضعية الجديدة وصلتهما بمن قبلهما، أن نقدم عرضا سريعا للواقعية الجديدة الإنجليزية. والحق أنه كان ينبغي أن ندرس المدرسة الواقعية الجديدة فيما بعد، وربما وضعناها في صلتها مع المدرسة الفينومينولوجية، حيث أنها كانت إحدى الحركات التي حددت اتجاهات الفلسفة الجديدة في القرن العشرين الميلادي والتي ساهمت في تكوين الاتجاه الميتافيزيقي ومنهج المنطق الرياضي الجديدين. لذلك يلزم أن نلاحظ أنه وإن كانت حركة الواقعية الجديدة على صلات متعددة مع الاتجاه الطبيعي العلمي، إلا أنها ذات أهمية أعم من هذا بكثير، وأنها أدت ببعض المفكرين، ومنهم وايتهد، إلى تقديم تصور للعالم هو أفلاطوني في جوهره.

5 برتراند رسل

أولا: الواقعية الجديدة الإنجليزية

ظهر في إنجلترا، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي، تيار واقعي، وإن كان ضعيفا. فلم يكن يكوّن مدرسة، ولم يكن باستطاعته أن يزدهر في مواجهة المذهب المثالي، الذي كان مسيطرا في ذلك العصر، ومن أعلامه برادلي وبوزانكيت.

ولكن التيار الواقعي وجد مفكرين ذوى قدر يدافعون عنه، منهم أدمسون (1852-1902م) الذي انتقل في أخريات حياته، بعد أن كان من اتباع كانت، إلى نوع من الواقعية النقدية، وهكس (1862-1941م) الذي يقترب من مينونج وهسرل، حيث قدم نظرية في «القصدية» [121]، وتوصل إلى موقف متوسط ما بين المثالية والواقعية، وتوماس كيز (1844-1925م)الواقعي النقدي، الذي كان يرتقد في إمكان الانتقال من التصورات إلى الأشياء [122]، وهناك آخرون غيرهم.

وقد هيأ للحركة الواقعية الجديدة جورج إدوارد مور (ولد 1873م)، الذي نشر في عام 1903 مقالته الشهيرة «تفنيد المثالية» وإن تأثيره على الفلسفة الإنجليزية في القرن العشرين ليبلغ حدا من الأهمية

يجعل من الممكن أن نقارنه مع تأثير وليم جيمس أو برجسون.

وقد ظهرت الواقعية الجديدة بوضوح، في الجيل الأول من فلاسفتها، مع موجان (1852-1936م). ووايتهد (1861-1947م). ونان (ولد 1870م). ورسل (ولد 1872م). وصامول ألكساندر (1859- 1938م). وبرو د (ولد 1887م). وجون ليرد (ولد 1887 م).، وفي الجيل الثاني تظهر أسماء جود (ولد 1891 م). و برايس (ولد 1899م). ورايل (ولد 1900م)، ويُوونِج (ولد 1900م)، وإن يكن كل من مورجان وهوايتهد وليرد قد تحول إلى الميتافيزيقا، لذلك فسوف ندرسهم في فصل آخر.

وأهم الآخرين هو برتراند رسل، سواء من حيث خصوبة الإنتاج أو من حيث تأثيره لذلك، فبعد عرض سريع مختصر للمبادئ العامة للواقعية الجديدة، فإننا نخصص الجزء الرئيسي هنا لعرض نظريات رسل.

ثانيا: المبادئ العامة للواقعية الجديدة:

كما يدل اسم المذهب، فإن الواقعيين الجدد الإنجليز يعارضون المثالية ويقولون بالواقعية، وهى بصفة عامة واقعية مباشرة. ذلك أنهم يقولون إن باستطاعة الإنسان أن يدرك مباشرة الواقع المستقل عن الذوات والخارج عنها، وليس التصورات النفسية وحسب.

وهناك، غير هذا، سمات أخرى مشتركة بين الواقعيين الجدد. فهم جميعا، أولاً، تجريبيون خُلّص. فلا شك أي شك، عندهم، في أن معرفتنا كلها إنما تأتى من التجربة، ويرى معظمهم أن التجربة حسية لا غير. ومن الواضح أن هذا الموقف قد حدده التراث التجريبي الإنجليزي ابتداء من لوك إلى باركلي إلى هيوم، وربما حدده على الأخص مذهب ريد [123].

كذلك، فإن الواقعيين الجدد يتجهون بصفة عامة ناحية علوم الطبيعة، ويرى معظمهم أن المنهج العلمي منهج فلسفي حقيقي. وهم يهتمون على الأخص بالفيزياء والرياضيات.

كذلك تسود عندهم الاهتمامات النظرية، فإذا كان حقا أن مور قد كرس كتابا للأخلاق [124]، وأن وايتهد اشتغل حينا، مثله في ذلك مثل رسل، بالأمور الأخلاقية والدينية، إلا أن الواقعيين الجدد لا يهتمون في حقيقة الأمر بالمشكلات النظرية الخالصة، أي بالمنطق وبنظرية المعرفة، بالفيزياء

أو بعلم الحياة.

ولكن السمة الأدل على الواقعيين الجدد هي أنهم يحصرون أنفسهم في تناول المشكلات المخصوصة، وهم يبدون للناظر خصوما للنظم الفلسفية، وينتقدون نقدا عاتيا، وكثيرا ما كان نقدا غير محق كذلك، كل التراث الفلسفي السابق في الفكر الغربي.

وإذا كان بعض منهم قد ارتفع من بعد ذلك إلى التأمل المنظم، أي إلى بناء نظام فلسفي، إلا أنهم استخدموا مع ذلك دائما أو يكاد «المنهج المجهري» (الميكروسكوبي)[125]، ومالوا إلى التحليل وإلى تفكيك كل المشكلات إلى أجزائها. وأكبر مثال على هذه الاتجاهات كلها هو «برود»، ولكنهم جميعا ينحون نفس المنحى، وبإصرار عجيب عند الأغلب. إن المدرسة الواقعية الجديدة هي المدرسة التحليلية.

ثالثا: برتراند رسل: الشخص والتطور:

ولد برتراند رسل في عام 1872م. لعائلة أرستقراطية إنجليزية، وهو، من غير مناقض، أحد أكثر الفلاسفة الغربيين الذي يقرأ له الناس ويعلق على أعماله المفكرون، في الفترة الممتدة ما بين الحربين العالميتين الكبيرتين (1919-1939م).

وقد أظهر نشاطا تأليفيا لا يكاد يكون له مثيل في خصوبته، فمنذ أول كتبه، الذي ظهر في 1896م. أخرج كتابا كل عام على التقريب وذلك حتى عام 1950م. [126]، وكثيرا ما أخرج كتابين في العام، هذا إلى جانب عشرات من المقالات ظهرت في مجلات أكثر ما تكون تنوعا. وهذا المجموع الهائل من الكتابات يناظر التنوع الكبير للمشكلات التي اهتم بها رسل. فليس هناك ميدان من ميادين الفلسفة لم يبحث فيه، كما أنه اهتم فوق هذا كثيرا بمشكلات أخرى، ومنها مثلا مشكلة رفض الحرب، وهو ما أدى به إلى أن يحكم عليه بالسجن في بلده خلال الحرب العالمية الأولى.

وقد لقيت مؤلفاته إقبالا منقطع النظير، وعلى سبيل المقارنة فإن أيا من كتب وايتهد أو ألكساندر أو برود لم تكن قد ترجمت إلى الألمانية حتى قيام الحرب الثانية، هذا بينما كان سبعة عشر كتابا من كتب رسل قد ترجمت إليها حتى 1935م.

ويمتاز أسلوب رسل بأنه عظيم الوضوح وبالغ «العلمية»، وهو في نظر المفكرين والبيئات التي ظلت أمينة على المثال الوضعي للقرن التاسع عشر الميلادي، الفيلسوف على الحقيقة. وهو يظهر وكأنه صورة حديثة من فولتير(127)، بسبب يساريته في السياسة وميوله ضد الدين مقرونا هذا كله بلغة عظيمة الجلاء، وإن يكن حجمه أقل بكثير من حجم فولتير التاريخي.

ومع ذلك، فإن رسل يتميز على أقرانه من الكتاب الشعبيين من هذا النوع، من مثل هكّل (128)، أو حتى فولتير نفسه: من حيث أنه لم يؤثر على الجماهير وحسب، وإنما هو قد أثر تأثيرا حاسما على الفلسفة الأوربية في القرن العشرين الميلادي عن طريق إنتاجه الفلسفي بالمعنى الدقيق، ومن قبل أن يوضع هذا الإنتاج في شكل ميسر لفهم الجماهير.

ويتكون مذهب رسل من قسمين مختلفين فيما بينهما غاية الاختلاف: قسم منهما يتكون من منطقة ومن فلسفة الرياضيات، والآخر يحوى كل نظرياته الأخرى. ومن الناحية العلمية الصرفة، فإن القسم الأول هو الأهم بكثير، وعلى أية حال فإن رسل قد احتفظ بموقفه في هذا القسم لم يغيره منذ أن قال به في عام 1903م. ولا تسمح لنا حدود هذا الكتاب إلا بتلخيص الآراء الفلسفية العامة لرسل..

ويمكن أيضا أن نميز بين مرحلتين في تطور فكر برتراند رسل. ففي البداية كان فكره يعمل تحت لواء الرياضيات، التي رأى فيها المثل الأعلى للفلسفة، وتكلم عنها في حماس أحد اتباع أفلاطون (129)، وبصفة عامة فإنه كان في هذه المرحلة الأولى أفلاطونيا مخلصا. ذلك أنه كان واضحا، في رأيه، أنه يوجد، خارج نطاق الواقع التجريبي، كليات أو مفاهيم كلية ندركها إدراكا مباشرا، ولها وجودها في ذاتها، وأنها مستقلة عن الأشياء، وعن العقل. وكان رسل يرى الفلسفة علما استنباطيا، ومستقلا إلى حد ما عن التجربة المحسوسة. وينتمي إلى هذه المرحلة كتاب «مبادئ الرياضيات» («برنكيبيا ما تماتيكا»)، وهو واحد من أهم كتب الفكر الأوربي في القرن العشرين الميلادي.

أما بعد ذلك، فإن رسل أخذ يغير من موقفه شيئا فشيئا. وعلى حين كان زميله في تأليف، «البرنكيبيا»، وايتهد، يتعمق خطوة على طريق الميتافيزيقا، فإن رسل كان يحث السير على طريق الوضعية. فها هو يرى

أن مشكلة الكليات مشكلة بغير أساس، وأن ميتافيزيقا فارغة من المعنى، وأن الفلسفة ليست استنباطية بل هي تجريبية، متابعا في هذا روح التراث الإنجليزي. كذلك لم يعد يرى جمالا أفلاطونيا في الرياضيات، فما هي إلا مجرد أداة عملية للعلم تيسر له عمله.

وفي منتصف القرن العشرين، فان رسل يظهر على صورة نصير العلم على الطريقة التقليدية، فهو يرى أنه لا معرفة إلا بطريق مناهج العلوم الطبيعية، وهو يعتقد في إمكان وصول الإنسان إلى الكمال عن طريق الفنون الصناعية (التكنولوجيا)، ويتحدث حديث المتحمس عن التقدم. ويقترب مذهبة الواقعي كثيرا من مذهب هيوم، كما يشبه هيوم في سيطرة روح شكية شاملة أو تكاد على كل خطوات فكره.

ولنشر أيضا إلى أن رسل، رغم كثرة كتاباته في أكثر الموضوعات تنوعا ورغم عظيم ذكائه، لم يستطع مع ذلك بناء نظام فلسفي، كما لم يستطع تفادى عدد من التناقضات وقع فيها. وبصفة عامة فإن مواقفه العقلية متغيرة، وهي في تطور دائب.

رابعا: تصوره عن الفلسفة:

إن مفهوم الفلسفة، الذي يدافع عنه رسل في منتصف القرن العشرين، يدل على موقف مجمل المدرسة الواقعية الجديدة من الموضوع، وهو في هذا المجال واقع تحت تأثير مور زميله الفيلسوف الإنجليزي.

فهو يرى أن على الفلسفة أن تكون علمية في جوهرها، فهي ينبغي أن تستخرج أحكامها من علوم الطبيعة، وليس من الدين أو من الأخلاق، كما يتوجب أن يكون المثل الأعلى للفلسفة علميا، وفي الأخير فإن ميدان نشاط الفلسفة يقتصر على المشكلات التي لم يتوصل العلم بعد إلى دراستها دراسة علمية، فهي تقوم بدور فاتح الطريق أمام العلم. وعلى هذا، فينبغي أن تُنزع من الفلسفة كل نزعة «رومانتيكية» وكل نزعة «تصوفية» انتزاعا كاملا. فليست الفلسفة مستودعا «لدواء بطولي يخفف من الآلام العقلية»، إنما الواجب هو أن يتعمق الفيلسوف، في هدوء وصبر، في سبر أغوار كل مشكلة بتفاصيلها.

ولم يعتقد رسل، منذ البداية، أن بإمكان الفلسفة أن تقدم إجابات

مؤكدة كثيرة، وحيث أن وظيفتها هي أن تفتح مجالات أمام العلم، فإن عليها أن تثير المشكلات لا أن تجد حلا لها. إن المهمة الرئيسية للفلسفة مهمة نقدية. فينبغي على الفيلسوف أن يوضح المفاهيم والقضايا والبراهين العلمية، وذلك بطريق وضعها جميعا تحت مجهر التحليل المنطقي المفصل.

ومن مزايا هذه الطريقة في التناول أنها تنبه العقل، ولها من القيمة ما يفوق الإجابات الفلسفية التي تحمل الشك بين طياتها إلى الأبد. وقد تحول رسل من بعد ذلك إلى موقف اللاإرادية المتعقلة، اقتناعا منه بأن العلم الطبيعي وحده هو القادر على تقديم معلومات عن الواقع، وأن ذلك العلم من ناحيته لا يستطيع أن يتجاوز حد الاحتمال. ومن هذه الوجهة للنظر، فإن رسل يستمر على طريق نفس التراث التجريبي والوضعي الإنجليزي، وخاصة على نحو ما شكله عليه هيوم وجون استيوارت مل.

خامسا: التعددية والواقعية:

من المحاور الرئيسية في فلسفة رسل، وعند مور وعند أغلب الواقعيين الجدد الإنجليز، نقد المذهب الذي أعلنته فلسفة برادلي في العلاقات الداخلية [130].

فيرى رسل أنه لا توجد علاقات داخلية، لأن العلاقات القائمة هي علاقات خارجية، ومضافة إلى ماهيات الأشياء الموجودة بالفعل، كما أن ماهيات الأشياء لا تتوقف بالمرة على هذه العلاقات. وبهذا الموقف يرفض رسل الأساس الذي يقوم عليه مذهب برادلي. وهو يرفض أيضا النتيجتين الرئيسيتين اللتين تتفرعان عن ذلك المذهب، لأنه يدافع عن موقف التعددية من جهة، كما يأخذ بالتمييز بين الذات والموضوع.

والقول بالتعددية هو من أكبر ما يميز هذا التيار الفلسفي، ومن يقول بالتعددية يقول بأن العالم يتكون من ذرات (ربما كانت لانهائية في عددها) مستقلة عن بعضها البعض وتربط فيما بينها علاقات خارجية.

وفي وقت لاحق غير رسل من موقفه التعددي وقال بما سماه «الذرية المنطقية»، وهي نظرية تقول إن العالم يتألف من معطيات حسية ترتبط فيما بينها بعلاقات منطقية خالصة. ومن ناحية أخرى فان رسل يبتعد تماما عن المثالية الهيجلية ويدافع عن الواقعية المباشرة، وقد أدت به إلى

هذه المواقف دراساته عن ليبنتز [131] وبحوثه في الرياضيات.

وقد أدى تطبيق الموقف التعددي على نظرية المعرفة إلى نتائج هامة. فقد قام مور ورسل، إلى جانب رفضهما المثالية بوسيلة نظريتهما في العلاقات الخارجية، قاما بالهجوم على المثالية الذاتية التي انتهى إليها مذهب جورج باركلي [132] وأتباعه.

ويقول هذا المذهب الأخير إننا لا نستطيع أن نعرف شيئا غير محتويات وعينا، أي الأفكار، أما العالم المستقل عن الذوات فإنه بعيد عن أن تناله أو تصل إليه معرفتنا. ويتهم الواقعيون الجدد هذه النظرية بالوقوع في غلط منطقي ساذج: ذلك أن باركلي يخلط فيما هو واضح بين معنين لكلمة «فكرة»، التي يمكن أن تدل على فعل المعرفة النفسي كما يمكن أن تدل على موضوع المعرفة أو «المعروف»، ومن الظاهر أنه لا حاجة لأن يكون المعروف قائما دائما في الوعي، لأنه يوجد خارج الوعي ومستقلا عن الذات العارفة. وهذا هو الأساس الذي تقوم عليه الواقعية المباشرة.

ومع ذلك فإن رسل يرى أن المادة، رغم وجودها الحقيقي الواقعي، ليست موضوعا مباشرا للمعرفة، فنحن لا نعرف إلا شيئا واحدا، هو معطيات الحواس، وهو رأى رسل ومور معا. ولنأخذ مثلا لون المائدة، وصلابتها، والصوت الذي يخرج عنها حينما نضرب عليها بكل هذه وقائع، ولكنها ليست من خواص المائدة. والدليل على ذلك هو أن أشخاصا مختلفين تتكون لديهم، عن نفس الشيء، معطيات حسية مختلفة. إن المكان الذي تتواجد فيه هذه المعطيات يختلف حسب عضو الإحساس، ومن باب أولى، حسب الشخص المدرك. والافتراض القائل بأن هناك في أساس المعطيات الحسية موضوعا أو كيانا موضوعيا هو افتراض يدلل عليه الاستقراء التجريبي، ولا يمكن أن نأتي عليه ببرهان مباشر [133].

وكان رسل، في البداية، يرى أن القول بوجود موضوع المعرفة وجودا موضوعيا هو أسلم طريق لتفسير المعطيات الحسية، ولكنه غير من رأيه فيما بعد، وتحول إلى نظريته «الذرية»، والتي تقول بأن العالم يتكون، ليس من موضوعات أو أشياء، بل من معطيات حسية تترابط فيما بينها منطقيا.

ويجب أن نلاحظ أن تلك النظرية لا تنطبق تمام الانطباق مع النظرية الظاهرية [134] التقليدية، لأن معطيات الحواس في رأى رسل هي وقائع

غير نفسية ومستقلة عن أي ذات (حتى ولو كانت ذاتا ترنسندنتالية أو مطلقة) [135]. فهذه المعطيات عنده هي التي تكون العالم الواقعي، ولكنها ليست جواهر[136]. وهذا الموقف يتوافق مع موقف ديفيد هيوم.

كذلك كان رسل، في مرحلته الأولى، يعترف أيضا بأن هناك، إلى جوار إدراك معطيات الحواس، تقوم المعرفة المباشرة بالكليات أو المعاني الكلية. وعلى سبيل المثال فإن المرء لا يعرف لندن وأدنبره عاصمة اسكتلنده وحسب، ولكنه يعرف أيضا العلاقة (الخارجية في رأى رسل) بين هاتين المدينتين، ولكن هذه العلاقة لا هي نفسية ولا هي ذاتية (لأنها لا تتوقف على المعرفة)، ولا هي واقعة طبيعية (لأن الواقع الطبيعي لا يتكون إلا من معطيات حسية وحسب)، وإنما هي نوع من «المثال» الأفلاطوني الذي يقوم في ذاته وعلى نحو وجوده الخاص به.

وقد طور رسل هذه النظرية مدافعا عن الموقف الأفلاطوني التقليدي، ولكنه عاد من بعد ليعلن أن المسألة كلها شائكة، إلى درجة أنه لا يمكن أن يوضع فيها رأى نهائي يحسمها، وأخذ يقترب من المذهب الوضعي.

سادسا: علم النفس:

منذ البداية تشكك رسل في أن تكون هناك معرفة مباشرة للأنا، ومال إلى تصور مماثل للتصور الذي انتهى إليه هيوم، الذي كان يرى أن النفس البشرية ما هي إلا حزمة من الأفكار، ثم أعلن صراحة أنه يوافق على هذا التصور في كتابه «تحليل العقل»[137]، وطوره تطويرا جديدا.

وهذا التصور يقف موقفا محايدا بين المادية والروحانية، وينحصر في القول بأنه لا يوجد شيء اسمه المادة ولا شيء اسمه العقل، وإنما الموجود وحسب هو المعطيات الحسية، وهذه المعطيات تتجمع على هذا النحو أو على ذاك، أي على أشكال مختلفة، وتحكمها قوانين مختلفة. وهكذا، فإن المعطيات الحسية للموضوعات المختلفة (وليكن مثلا المعطيات الحسية للنجوم) إذا أخذناها من وجهة نظر واحدة، فإنها تكوّن العقل، أما المعطيات الحسية عند الملاحظين المختلفين (وليكن مثلا الجوانب المختلفة من نفس النجم السمائي) فإنها تكون ما يسمى بالمادة.

ومن جهة أخرى، فإن القوانين التي تحكم ما هو طبيعي وما هو نفسي

قوانين مختلفة. أما النفسي فيحكمه قانون «الحتمية التذكرية» [138]، وهو متفرع على كل احتمال من حتمية الجهاز العصبي. وما يميز ما هو نفسي أيضا هو ذاتيته، وهذه الذاتية تعنى ماديا تجمع معطيات الحواس وتركزها في مكان واحد (هو الدماغ). وعلى العكس، فإن رسل يرى أنه لا يمكن تعريف الظواهر النفسية، من حيث هي نفسية، بأنها ظواهر موعى بها أو قائمة في الوعي، لأنها ليست جميعا كذلك [139]، ولا بوصفها عن طريق مفاهيم مثل العادة أو الذاكرة أو الفكر، لأن هذه المفاهيم ما هي إلا منتجات «للحتمية التذكرية»[140].

ويعترف رسل بأنه يميل ميلا قويا ناحية المذهب المادي في علم النفس، وإن لم يكن يأخذ به كل الأخذ، نظرا لما توصل إليه العلم مؤخرا، وبسبب مذاهبه الخاصة به هو (أي رسل). ولكنه مقتنع على أي حال بأن الظواهر النفسية تعتمد أوثق اعتماد وأشده على الظواهر الفيزيولوجية، وهو ينكر بطبيعة الحال وجود نفس على هيئة جوهر قائم بذاته.

ومع ذلك، فإن الظواهر النفسية أكثر حقيقية عنده من المادة، لأن المادة، التي لا نتوصل إليها مطلقا بإدراك مباشر، إنما تتكون عن طريق استنباط وعن طريق تركيب معا [141].

سابعا: الأخلاق والدين:

ما الإنسان في رأى برتراند رسل، إلا جزء ضئيل من الطبيعة، وأفكاره تحددها العمليات التي تقوم بها الدماغ، فهي إذن محكومة بقوانين الطبيعة. وأما العلم، وهو المصدر الوحيد لمعرفتنا، فإنه لا يقدم أي تأييد للاعتقاد في الألوهية أو في خلود النفس. وعقيدة الخلود، في رأى رسل، عقيدة سخيفة وغير معقولة، لأنه لو كانت النفوس خالدة، إذن لملأت كل المكان. والدين عند رسل يقوم على الخوف، وبالتالي فهو شر، وهو، كما يقول رسل، «عدو للطيبة والذوق في العالم الحديث»، وهو يوجد عند الأقوام التي لم تبلغ بعد نضجها.

ولكن إذا كان مكان الإنسان، في نظام الوجود، محصورا في جزء بغير أهمية من الطبيعة، فإن مكانه في نظام القيم، الذي يتعدى بكثير الطبيعة القائمة، هو على الضد أهم بكثير. إن الإنسان قادر على تكوين مثل أعلى

للحياة. هذا المثل الأعلى هو، عند رسل، المثل الأعلى «للحياة الطيبة»، أي حياة يقودها الحب الوجداني وتسير في طريقها بقيادة المعرفة. وهذا الأساس وحده يكفى في رأى رسل لقيام الأخلاق، وكل نظام للأخلاق النظرية هو بغير لازمة.

ولتأييد هذا الموقف يقول رسل إن ما علينا أن نضع أنفسنا موضع أم مرض طفلها: إنها تحتاج، ليس إلى دعاة أخلاقيين، بل إلى طبيب قادر. صحيح إن القواعد الأخلاقية العملية ضرورية للحياة، ولكن معظم هذه القواعد تعتمد اليوم، في قسمها الأعظم، على أفكار خرافية، كما نرى من القواعد التي تحكم أخلاق السلوك الجنسي، ومنها قاعدة الزواج بزوجة واحدة، ومنها طريقة معاملة المجرمين. وخاطئ أيضا المثل الأعلى الذي يضع مصلحة الفرد فوق كل مصلحة وهو المثل الأعلى الأرستقراطي، والذي يعارض المثل الأعلى الذي يخضع مصلحة المجتمع فوق الفرد، وهو المثل الأعلى الديمقراطي.

أما غاية الحياة التي، يسعى الإنسان وراءها، فإنها، عند رسل، كما هي عند سابقيه من الفلاسفة الإنجليز، السعادة، ويصل إليها الإنسان بمكافحة الخوف، وبتأكيد الشجاعة عن طريق التربية، وبإيصال البشر إلى درجات متصلة من الكمال من كافة النواحي. إن الإنسان قادر على تحقيق تقدم ضخم، على شريطه ألا يعوقه احترام للطبيعة يقوم على الخرافة، لأن كل طبيعة، ومنها طبيعة الإنسان ذاتها، ينبغي أن تصير موضوعا للدراسة العلمية، بهدف أن تنتج مزيدا من السعادة.

6 الوضعية الجديدة [142]

أولا: أصولها وممثلوها الرئيسيون

المدرسة الوضعية الجديدة هي الوحيدة التي تمثل الاتجاه التجريبي تمثيلا حقيقيا في القرن العشرين الميلادي في الفكر الغربي. وتعود أصولها إلى المذهب الوضعي التقليدي عند أوجست كونت وعند جون استيوارت مل، ومن قبلهما إلى المدرسة التجريبية الإنجليزية في القرن الثامن عشر الميلادي.

أما مصدرها المباشر فانه المدرسة التجريبية النقدية الألمانية.

وكان يوزف بتزولت (1862-1929م)، أحد تلامذة أفيناريوس، هو الذي نقل إلى هذه المدرسة رئاسة المجلة السنوية للفلسفة، والتي خرجت منها من بعد ذلك مجلة «المعرفة»، أهم صحيفة تعبر عن الوضعية الجديدة ما بين عامي 1930 و1938م.

ومن التيارات الأخرى التي أثرت بقوة على ظهور الاتجاه الجديد، غير المدرسة التجريبية النقدية الألمانية، مدرسة «نقد العلم» الفرنسية ونظريات رسل، وكذلك تطورات المنطق الرياضي وعلم الطبيعة في القرن العشرين الميلادي (عند آينشتين).

وقد ظهرت المدرسة من حلقة بحث كان يقوده

مورتز شليك، وخرجت إلى الضوء فجأة في عام 1929م. تحت اسم «حلقة فيينا» مع ظهور كتيب لها يعرض برنامجها بعنوان: «النظرة العلمية إلى العالم. حلقة فيينا». ثم بدأت مجلة «المعرفة» في الظهور في العام التالي، 1930م، وحلت محلها عام 1939م. «مجلة العلم الموحد».

وقد تعاقبت مؤتمرات للمدرسة عقدت الواحد منها بعد الآخر في براغ عام 1929، وفي كونجزبرج [(143)] عام 1930، وفي براغ من جديد عام 1934، وفي باريس عام 1935، وفي كوبنهاجن عام 1936، وفي باريس مرة أخرى عام 1937، ثم في كامبردج بإنجلترا عام 1938، ثم في كامبردج بالولايات المتحدة الأمريكية عام 1939م.

وهذا وحده كاف للدلالة على ديناميكية المدرسة الجديدة وعلى طابعها العالمي بالفعل. وقد طارد الحكم النازي أهم ممثلي المدرسة، فهاجروا إلى إنجلترا وإلى أمريكا. وفي الولايات المتحدة أنشأوا «دائرة معارف العلم الموحد»، وكان تأثيرهم قويا، في منتصف القرن العشرين الميلادي، في الولايات المتحدة مثل قوته في إنجلترا. وكانت قد ظهرت في إنجلترا مجلة بعنوان «التحليل»، وذلك منذ 1933م، وهى تعبر عن حلقة قريبة من أفكار الوضعيين الجدد. وقد ظهرت المدرسة في المؤتمر الدولي للفلسفة في براغ عام 1934م باعتبارها واحدة من أقوى المدارس الفلسفية.

وهي إذا كانت قد تراجع نفوذها بعض الشيء منذ ذلك الوقت على أرض القارة الأوربية، إلا أنها احتفظت بتأثير قوى، وهى تعد في منتصف القرن العشرين واحدة من أهم تيارات الفلسفة الجديدة.

والفلاسفة المهمون في هذه المدرسة ألمان كلهم أو يكاد، وفي مقدمتهم كارناب (1891م) الذي درس الفلسفة في جامعات فينا وبراغ وشيكاجو على التوالي، وهو يظهر على هيئة المنظر المنطقي للمدرسة، بل ورئيسها بمعنى ما. ويبرز إلى جانبه هانز ريشنباخ (1891م([144])، الذي كان أستاذا في برلين وفي استانبول ثم أخيرا في لوس أنجلوس بالولايات المتحدة، وقد شارك في تأسيس حلقة فيينا وساهم في تحرير مجلة «المعرفة»، ولكنه ابتعد من بعد ذلك عن الطريق الذي حددته المدرسة الوضعية الجديدة لنفسها. ومن ممثلي حلقة فيينا أيضا: شليك (1882-1936م)، الذي عرف على الأخص بكتاباته عن الأخلاق، نويرات (1882-1945م)، وهو الذي كون فكرة العلم

الموحد، وهانزهان (1880-1934م)، وعدد كبير من المناطقة الرياضيين قريب من المدرسة الوضعية الجديدة، ومنهم الفرد تارسكي وكارل بوبر.

وفيما يخص خارج ألمانيا، فإن هناك في إنجلترا مجموعة مجلة «التحليل»، ومن أعضائها سوزان استبنج (توفيت عام 1943م). ودنكان جونز وماس وجلبرت رايل، وهم يمثلون تيارات مختلفة بعض الشيء، ولكنها قريبة من الوضعية الجديدة، هذا إلى جانب الفرد آير الذي يعلن صراحة عن انتمائه لتلك المدرسة.

أما في فرنسا فلا نكاد نجد أي ممثل قوى للوضعية الجديدة، اللهم إلا لوى روجيه والجنرال فويلمان الذي حاول التعريف بحلقة فيينا في فرنسا. أخيرا فإن عددا كبيرا من الوضعيين الذين يعلنون عن صفتهم هذه بشكل أو بآخر، ومنهم مثلا جون وزدم، لهم علاقات مع تلك المدرسة.

ثانيا: الخصائص الرئيسية وتطور المدرسة:

يكون الوضعيون الجدد جماعة ذات خصائص متميزة: فلهم تصورات أساسية مشتركة، وهم يعالجون معا المشكلات بنفس المناهج.

وقد أبدوا منذ البداية نشاطا وحماسا منقطعي النظير، وكانوا مقتنعين أقوى اقتناع بالصواب المطلق لأفكارهم، حتى أن هانز رايشنباخ، وهو أحد رؤساء المدرسة القدامى، يلاحظ محقا أن موقفهم موقف ديني على الأصالة، بل هو كذلك موقف طائفي متعصب. ولكن ينبغي أن نضيف، من الناحية الأخرى، أن قلة من الفلاسفة من خارج الجماعة هم القادرون على الحكم على المذاهب الوضعية بالموضوعية الكاملة. والحق أن هذه المذاهب تذهب في الثورية مبلغا كبيرا، إلى حد أنها تجبر المفكر إما على الانتماء المطلق لها أو على المعارضة الصريحة. وقد ساد في البداية، على الأخص، في حلقة فيينا، اتجاه تحزبي متحمس، بل وعدواني كذلك وساع إلى العراك.

ولكن يضاف مع ذلك إلى هذه السمة التحزبية موقف عقلاني وتحليلي ومنطقي قاطع وصارم، إلى حد أن كتابات الوضعيين الجدد تبدو وكأنها نوع من الفلسفة المدرسية الجديدة [145]، أو فلنقل، على الأقل، إن الفكر الأوربي لم يشهد، منذ العصور الوسطى مثل هذا الاحترام والتقديس للمنطق. كذلك فإن المدرسة الوضعية الحديثة تظهر على صورة المدرسة

شديدة التعلق بالعلم، وهي سارت في هذا الطريق إلى أبعد بكثير مما سارت إليه الواقعية الجديدة أو المادية الجدلية. وترى المدرسة أن الفلسفة ما هي إلا تحليل للغة العلم، وأن منهج الفلسفة منهج علمي صارم.

ومع ذلك فقد تطورت المدرسة الوضعية الجديدة بعض الشيء. وكان أصحابها يعتقدون في البداية أن المنطق الجديد قد سلحهم بسلاح حاسم وناجز ضد كل المدارس الفلسفية الأخرى. ولكنهم لم يستطيعوا أن يتفادوا، من بعد ذلك، دراسة المشكلات الفلسفية التقليدية في نظرية المعرفة، ولم يعودوا يعتمدون على المنطق الجديد وحده، خاصة وأن هذا المنطق الرياضي الجديد استخدمته مدارس أخرى غيرهم. ثم ظهرت مرحلة تطور ثالثة تمثلت في كتابات هانز ريشنباج، وهي مرحلة تتميز بتسامح أكبر وبهبوط درجة الدجماطيقية عما كانت عليه الحال في بدايات حلقة فيينا.

ثالثا: لودفيج فتجنشتين:

تحتوي «الرسالة الفلسفية» [146] التي ألفها لودفيج فتجنشتين، وظهرت عام 1921م، على القضايا الرئيسية التي سوف تقدمها المدرسة الوضعية الحديثة من بعد، وكان فتجنشتين تلميذا وصديقا لبرتراند رسل، ثم درس الفلسفة في كمبردج بإنجلترا. وكتابه هذا عظيم الصعوبة، وهو مكون من فقرات قصيرة مرقمة، وفيه يبدأ المؤلف من مذهب الذرية المنطقية عند رسل، والذي يرى، كما مر بنا، أن العالم مكون من وقائع كل منها مستقلة كامل الاستقلال عن الوقائع الأخرى.

ويرى فتجنشتين أن معرفتنا هي نسخة من هذه الوقائع الفعلية، وأن الجمل العامة هي جميعا «دالات حقيقية» للجمل الجزئية، أي أنها تتكون ابتداء من هذه الجمل الجزئية عن طريق العلاقات المنطقية. ولنضرب مثلا، فإن الجملة «كل إنسان فان» مساوية تماما للجملة «سقراط فان وأرسطو فان»،..... الخ.

وعلى ذلك فإن طبيعة المنطق أنه تحصيل حاصل حيث أنه لا يقول شيئا عن الوقائع، ولأن الأحكام المنطقية فارغة من أي معنى ولا تستطيع أن تعرفنا أي معرفة عن عالم الواقع، إنما الذي يستطلع أحوال عالم الواقع هو العلوم الطبيعية. ونتيجة هذا كله أن الفلسفة لا يمكن أن تكون مذهبا

يتكون من قضايا، وإنما هي لا تزيد عن أن تكون مجرد نشاط.

وقد قدم فتجنشتين كذلك، وبصفة خاصة، نظرية في اللغة. وتقول هذه النظرية أنه لا يمكن منطقيا أن نتحدث عن اللغة، وبالتالي فان التحليل المنطقي النحوي مستحيل. وحيث أن كل المشكلات الفلسفية تعود في نهاية الأمر إلى هذا النوع من التحليل، فإنها جميعا، أي تلك المشكلات الفلسفية، لا تزيد عن أن تكون مشكلات فارغة من المعنى ولا حل لها، لأنه لا يمكن أن يكون لها حل.

ويختم فتجنشتين كتابه الغامض المشار إليه بالقول إن أفكاره فيه ذاتها ليس لها هي الأخرى أي معنى، وأنه «ينبغي أن نكتم ما لا نستطيع أن نتحدث عنه».

رابعا: المنطق والتجربة:

وقد اعتمد الوضعيون الجدد على أفكار فتجنشتين وبنوا على أساسها نظرية شديدة التخصص، يمكن أن نلخص قضاياها الرئيسية فيما يلي.

ليس هناك إلا مصدق واحد للمعرفة، ألا وهو الحواس، وهذه الحواس لا تدرك إلا أحداثا منعزلة ومادية. وهذه القضية هي بالطبع القضية التجريبية التقليدية. ولكن الوضعيين الجدد انفصلوا عن طريق التجريبيين والوضعيين التقليديين حين قاموا بتطوير هذه القضية. فمن المعروف أن التجريبيين يقولون إن المنطق نفسه «بعدي»أي تال على التجربة، وأنه ينحصر في كونه تعميما يعتمد على وقائع جزئية تمت ملاحظتها.

أما كانت الفيلسوف الألماني، فكان يرى، على الضد، أن هناك قوانين «قبلية» (أي لم تستق من التجربة)، ولكنها مع ذلك «تركيبية»، أي أنها ليست تحصيل حاصل في علاقة موضوعها بمحمولها.

وقد أخذ الوضعيون الجدد بموقف متوسط بين هذين الموقفين، فقد انتهوا إلى أن قوانين المنطق «قبلية»، وأنها مستقلة عن التجربة، ولكنها أيضا مجرد تحصيل حاصل، أي أنها لا «تعني» شيئا ولا «تدل» على شيء في التجربة. فما قوانين المنطق إلا قواعد نحوية تنظم تنظيما ميسرا معطيات التجربة الحسية. فالمنطق، إذن، يتكون من قواعد تركيبية، أي تنظم تركيب الكلام، وهي، أي هذه القواعد، تستخرج من مبادئ اختبرت

بطريقة تحكمية [147]. وحين نضع مبادئ الاستنباط وقواعده، فان النتائج تلزم بالضرورة، ولكن أساس كل منطق يبقى دائما أساسا اتفاقيا محضا[148].

وعلى خلاف فتجنشتين، فإن المدرسة الوضعية الجديدة تقول بأنه يمكن لنا أن نتحدث عن اللغة، وذلك على الأخص بوسيلة استخدام لغة أخرى، تكون «لغة اللغة»أو «اللغة الثانية» وليست الفلسفة إلا هذا التحليل للغة باستخدام لغة أخرى، فهي تضع نظاما من العلامات التي تدل بدورها على مصطلحات اللغة العلمية التي يستخدمها العلم، وتكون بهذا قادرة على تحليل قضايا العلوم الطبيعية. وبهذا تكون الفلسفة دراسة للتركيب المنطقي للجمل العلمية.

خامسا: معنى الجملة:

هذه النظرية تكملها نظرية أخرى اشتهرت بها المدرسة الوضعية الجديدة، هي نظرية «القابلية للتحقق». فهم يقولون بأن معنى القضية يقوم في منهج التحقق منها، أو في قول آخر، ولكنه يعود إلى نفس المعنى،«إن للجملة معنى في ظرف وظرف واحد، هو أن يكون من الممكن التحقق منها». ذلك إن الوضعيين الجدد يرون أننا لا نعرف معنى جملة ما إلا حينما نعرف إن كانت صادقة أو خاطئة. ومعنى هذا أن طريقة التحقق من المعنى ينبغي أن تتوافر في نفس الوقت مع المعنى، والعكس بالعكس (أي أنه لا طريقة للتحقق من المعنى إلا مع وجود المعنى)، وهو ما يعنى، حسب مبدأ ليبنتز الفيلسوف الألماني في «اللامتميزات» [149]، إن طريقة التحقق والمعنى هما واحد ونفس الشيء.

وهناك مبدأ آخر جوهري لمذهب الوضعية المنطقية، وهو يزيد من صعوبة تقبل آرائها التي هي في ذاتها ثورية بما فيه الكفاية. ذلك أنهم يقولون بأن التحقق من المعنى ينبغي أن يكون دائما دائرا بين الذوات أو موضوعيا، أي أنه ينبغي أن يتم من حيث المبدأ بواسطة شخصين ملاحظين على الأقل. فإن لم يكن الأمر كذلك، فإن صدق الجملة لا يكون قد برهن عليه، ولا تكون الجملة عند ذلك علمية.

ولكن حيث إن كل تحقق موضوعي ينبغي أن يكون تحققا بالحواس، فإنه ينتج أنه لا يمكن التحقق إلا من الجمل التي تخص الأجسام وحركاتها،

أما كل الجمل المتصلة بالأمور النفسية الداخلية أو جمل الفلسفة التقليدية[150] فإنها مما لا يمكن التحقق منه، أو بعبارة أخرى: إنها فارغة من المعنى. وبالتالي فإن اللغة الوحيدة التي يمكن أن تكون ذات معنى هي لغة علم الطبيعة، وينبغي توحيد كل العلوم تحت هذا اللواء (ومن هنا تأتى فكرة الوضعيين الجدد عن اللغة الموحدة أو «العلم الموحد»). وهناك شرط آخر ينبغي توافره من أجل أن يكون للقضية المنطقية معنى: فهي ينبغي أن تكون مبنية وفقا لقواعد النحو والتركيب اللغوي، فإن قلت: «الحصان يأكل» فأنت تقول كلام ذا معنى، أما إن قلت:«يأكل يأكل» فهي جملة بغير معنى. ويقول الوضعيون الجدد إن الفلسفة التقليدية تخطئ، ليس فقط في حق مبدأ الموضوعية، والذي سبق الحديث عنه، بل وكذلك في حق قواعد التركيب اللغوي. وهكذا، مثلا، فان التعبيرات التي يستخدمها الفلاسفة الوجوديون لا معنى لها، ونموذج هذه التعبيرات قول هيدجر الفيلسوف الألماني الوجودي: «العدم يعدم»، لأن لكلمة «العدم» هنا شكل الفاعل، ولكن «العدم» ليس فاعلا، بالمعنى المنطقي، لأنه يدل على النفي ولا يمكنه مطلقا أن يقوم بدون الفاعل. وانطلاقا من هذه المبادئ، أقبل الوضعيون الجدد، بكل حماس على فحص «المشكلات الزائفة» في الفلسفة [151]. ويميز كارناب بين عدة وظائف للغة: فهي يمكنها أن «تدل» على شيء أو معنى، كما يمكنها أن «تعبر» وحسب عن الرغبات والعواطف.

وربما كانت اصطلاحات الفلاسفة التقليديين تعبر عن عواطف، ولكنها فارغة من المعنى ولا تدل على شيء في رأى الوضعيين الجدد، الذين يرون أن مشكلات الفلسفة التقليدية، من مثل مشكلة الوجود الواقعي للكليات ومشكلة وجود الإله، ما هي إلا مشكلات زائفة ومحاولة حلها هي محض مضيعة للوقت. إن واجب الفلسفة، عندهم، أن تحصر نفسها في تحليل لغة العلم باستخدام المناهج المنطقية، وما عدا ذلك فهو «ميتافيزيقا»، أي خارج عن ميدان الطبيعة، فهو إذن فارغ من المعنى.

سادسا: الجمل الأساسية:

اجتهد الوضعيون الجدد في اكتشاف أساس تجريبي خالص للعلم يكون مجردا من أي تكوين منطقي. وحيث أنهم يعتبرون العلم بناء من الجمل

المرتبة ترتيبا منطقيا، فقد رأوا أنه يمكن أن يبدأ هذا البناء من عدد من القضايا الأساسية، والتي أسماها رودلف كارناب «القضايا البروتوكولية»، حيث أنها توجد في أساس نظام العمل في المعمل أو المرصد العلمي. والصورة الخالصة للقضية الأساسية يمكن أن تكون على النحو التالي:«(أ) لاحظ الظاهرة (ب) في اللحظة (جـ) في المكان (د)».

ولكن هذه النظرية اصطدمت بصعوبات كبيرة ومن أنواع شتى. فنلاحظ، من ناحية، أن قضية أساسية يمكن أن يشك في صدقها، كما يمكن أن تبرهن عليها قضية أساسية أخرى، وهكذا، مثلا، فإنه يمكن أن يُشك في الصحة العقلية لعالم الفيزياء وتعرض على حكم الطبيب النفسي ليبرهن عليها، وقد تمتد السلسلة إلى ما لا نهاية [152]. وقد أنتجت هذه الصعوبات مناقشات طويلة بين أعضاء المدرسة، وإن لم ينتهوا إلى نتائج حاسمة، وهو أمر طبيعي، لأن النتيجة المنطقية لهذه المشكلات هو الوقوع في الشك المطلق [153].

ومن ناحية أخرى، فقد تساءل بعض النقاد، وعن حق، عن المقابل الدقيق للقضايا الأساسية، ويجيب الوضعيون الجدد، وهم المخلصون لأصلهم التجريبي النقدي، إن الموضوع الوحيد للتجربة هو الإحساس، وتكون النتيجة أنه ليس في مقدور الإنسان أن يخرج من جلده ليمسك بالواقع [154]. وهم يرون أن مشكلة الواقع والحقيقة مشكلة زائفة، لأننا لا نلتقي إلا باحساساتنا، أما وجود الأشياء الخارجية، التي يظن أنها مختلفة عن احساساتنا، فإنه أمر لا يمكن أن يكون موضعا للتحقق [155].

سابعا: هانز ريشنباخ:

وقد عارض ريشنباخ، وهو أحد أعضاء المدرسة المؤسسين، هذه النتائج، ورأى أن كارناب وزملاءه الآخرين يخطئون حين يحاولون البحث عن اليقين المطلق، حيث لا يقين وإنما مجرد احتمال. ولكن إذا تأسس البحث على أساس الاحتمال، فلا بد من تعديل مبدأ التحقق الذي قدمته المدرسة. وقد ميز ريشنباخ أولا بين التحقق «التكنيكي»، أي الممكن في إطار حالة التكنولوجيا في عصر ما، والتحقق «الفيزيائي»، أي الذي لا يتعارض مع قوانين الطبيعة، وأخيرا التحقق «فوق التجريبي» [156].

أي نوع من هذه الأنواع الثلاثة للتحقق يكون هو أساس تعريف معنى «المعنى»؟ يرى ريشنباخ أن الأمر يخضع لمحض الاتفاق، فيمكن اختيار أي من أنواع التحقق الثلاثة، وهو يبدو هو نفسه ميالا إلى اعتبار أن الأنفع للعلم هو نوع من التحقق يقع في موقف وسط بين التحقق الفيزيائي والتحقق المنطقي.

وينتج عن ذلك أن ريشنباخ يعرّف «المعنى» على النحو التالي: تكون القضية ذات معنى حين يكون ممكنا تحديد درجة احتمالها (أي التحقق من احتمالها). وهو يبين كيف أن هذا التعريف المختار يؤدى إلى أن الفرض الفلسفي «الواقعي»، أي القائل بأن هناك موضوعات خارجية وليس احساسات وحسب، ليس فقط ذو معنى، بل إنه كذلك أكثر احتمالا وأكثر نفعا من الفرض الفلسفي الذي تقدمت به حركة الوضعيين الجدد في البداية [157].

ورغم قوة المواقف التي عرضها ريشنباخ، إلا أنها لم تنل قبول غالبية أعضاء المدرسة، الذين هاجمهم هو الآخر بقوة. وقد قام ريشنباخ بتطبيق مذهبه تطبيقا شديد الطرافة على ميادين مختلفة من الفلسفة، ولا نستطيع هنا التوسع في تفصيل ذلك.

ثامنا: الفلسفة التحليلية:

بعد الحرب العالمية الثانية، استمر المذهب الوضعي الجديد في التطور، وذلك في الاتجاه الذي اختطه ريشنباخ، وظهر اتجاه جديد هو «الفلسفة التحليلية»، التي هي نتاج مشترك لتزاوج مذهب جورج مور الفيلسوف الإنجليزي وأفكار الوضعيين الجدد. وفيّ داخل هذا الاتجاه التحليلي ذاته، يمكن للباحث أن يميز بين عدة تيارات.

أ- فهناك أتباع كارناب الذين يسيرون على هدى ما انتهى إليه في المرحلة الأخيرة من تطوره، وهم يحاولون التوصل إلى تعريفات دقيقة للمفاهيم الأساسية التي يستخدمها العلم، وذلك في إطار لغة صورية تماما.

ب- أما المدرسة التي تتبع جورج مور، فإنها تؤسس عملها، على العكس، على اللغة العادية، وتؤكد، معه على أن الاتفاق مع اللغة المشتركة بين الناس هو الشرط الأساسي للتحليل العلمي الصحيح.

جـ- وهناك أتباع فتجنشتين، أو «العلاجيون»، الذين يعتبرون الفلسفة نوعا من العلاج المنطقي من المشكلات الزائفة، التي ينبغي رفضها تماما بالاعتماد على النظريات التقليدية للوضعية الجديدة.

د-وهناك «الجدليون» (وراجع حولهم الفصل الثاني عشر. «خامسا»).

هـ- وكثيرا ما يوضع أيضا في عداد ممثلي «الفلسفة التحليلية» فلاسفة مستقلون أو منتمون إلى تيارات مختلفة تماما عن التيار الوضعي، ويكونون ممن يمارسون التحليل التفصيلي الدقيق لمفاهيم العلم والفلسفة وطرائقهما، وذلك بمعونة المنطق الرياضي على الخصوص، ولكن هؤلاء المفكرين، و«الجدليين» كذلك، لا ينتسبون إلى الفلسفة المادية. فالذي يجمعهم مع ممثلي «الفلسفة التحليلية» هو تشابه المناهج وحده.

7 المادية الجدلية

أولا: خصائصها

تحتل المادية الجدلية مكانا شديد الخصوصية في الفلسفة الأوربية في القرن العشرين. فهي، أولا، غير ممثلة، أو يكاد، في الدوائر الجامعية الأكاديمية ما عدا في روسيا، حيث تمثل هناك الفلسفة الرسمية وتتمتع بامتيازات لا تتمتع بها أية فلسفة في أي بلد آخر. وهى ثانيا تمثل فلسفة حزب سياسي، هو الحزب الشيوعي، وهي بالتالي وثيقة الارتباط بالنظريات الاقتصادية والسياسية لهذا الحزب الذي يعتبر المادية الجدلية «نظريته العامة»، وهى مكانة فريدة لا مثيل لها، ولا تسمح السلطات في روسيا، حيث يسيطر الحزب الشيوعي، بإعلان أية فلسفة أخرى غير المادية الجدلية، بل إن تفسير النصوص الأساسية للمذهب يخضع لرقابة شديدة الصرامة. وهذه الرقابة، مضافة إلى الطابع القومي الروسي أيضا على ما يبدو، تفسر بعض السمات الغريبة للمنشورات الفلسفية للمذهب. ذلك أن كل ما يكتب هناك يتميز عن سائر الكتابات الفلسفية في البلاد الأخرى بأنه على نمط واحد لا يتغير، وكل المؤلفين يقولون نفس الشيء بالتمام، كما تتميز تلك الكتابات بالإتيان

بنصوص لا حصر لها من المؤلفين المؤسسين للمذهب، وهذه النصوص تؤيد القضايا المطروحة بشكل لا يسمح بالشك في ولائها. وربما كانت تلك الرقابة هي السبب في تواضع مستوى فلاسفة تلك المدرسة، ولكنها، على التأكيد، هي المسئولة عن النزعة الدجماطيقية الشديدة للمادية الجدلية، وعن سمة التزمت الوطني، وعن طابعها العدواني بإزاء المذاهب الأخرى.

ولكن هناك طابعا أهم من هذه الخصائص التي عددناها والتي ربما كانت خصائص عريضة، ذلك هو الطابع الرجعى للمادية الجدلية، بمعنى أن تلك الفلسفة ترجع في الواقع وبشكل مباشر إلى عصر منتصف القرن التاسع عشر الميلادي، وتحاول أن تعيد إلى الحياة الموقف العقلي الذي كان سائدا في تلك الأثناء، وبدون أدنى تعديل.

ثانيا: أصولها ومؤسسوها

يرى الروس أن مؤسس المادية الجدلية هو كارل هينرش ماركس (1818-1883م). المؤلف الاقتصادي المشهور، الذي تعاون معه تعاونا وثيقا فردريك إنجلز (1820-1895م). وكان ماركس من اتباع هيجل. وقد تكوّن في الفترة التي كان يدرس أثنائها، في جامعة برلين (1837-1841م). جناح يميني وآخر يساري بين اتباع هيجل.

وقد كان لودفيج فويرباخ (1804-1872م) هو الممثل المشهور لليسار الهيجلي، وقدم تفسيرا ماديا لنظام هجيل، وتصور تاريخ العالم، ليس على أنه مظهر لتطور العقل أو الروح كما قال هيجل، بل على أنه مظهر لتطور المادة. وقد ارتبط ماركس بهذا الفيلسوف ارتباطا قويا، ولكنه وقع في نفس الوقت تحت تأثير المادية العلمية التي كانت وليدة آنذاك، وهو ما يفسر حماس ماركس للعلم، وعقيدته العميقة الساذجة في التقدم وتعاطفه مع مذهب التطور الذي قدمه دارون.

وكان ماركس نفسه عالم اقتصاد في المحل الأول وعالم اجتماع وفيلسوفا اجتماعيا. وهو الذي أسس المادية «التاريخية»، بينما تضع كتابات إنجلز الأسس الفلسفية العامة للنظام، أي للمادية «الجدلية»، وذلك من حيث الأساس. وهذه المادية الجدلية هي عبارة عن تركيبة تجمع بين الجدل الهيجلي وبين مادية القرن التاسع عشر الميلادي في أوربا.

وقد أخذ فلاديمير اليتش أوليانوف (المشهور باسم لينين، 1870-1924م) بنظريات ماركس وإنجلز وفرضها على الحزب الشيوعي. ولم يعدل لينين من هذه النظريات إلا قليلا جدا، ولكنه طورها أثناء جداله مع التفسيرات الميكانيكية والتجريبية النقدية التي قدمت لتلك النظريات. ثم جاء معاونه وخليفته على رأس الحزب، جوزيف فيساريونوفتش جوجا شفيلي (المشهور باسم ستالين، ولد 1879م) فوضع مذهب ماركس في نظام شامل وفق تفسير لينين له. والفلسفة التي انتهت إلى هذه الصيغة هي التي يعبر عنها باسم «الماركسية اللينينية» [158]، وهي ينظر إليها في روسيا على أنها كل لا ينقسم ولا يمكن نزع جزء منه. وتقدم هذه الفلسفة على هيئة موسوعات، وعلى هيئة كتب متوسطة الحجم وكتب عقائدية موجزة، وهى تكوّن موضوع منهج مقرر في جامعات الدولة السوفيتية. ولكن مؤلفي كتب الفلسفة الماركسية بغير أهمية كبيرة، لأنهم، كما سبق القول، لا يفعلون شيئا إلا أن يرددوا لينين وستالين.

ثالثا: تطور المذهب في روسيا

لا شك أن المقام يقتضي بعض الإشارات حول الفلسفة في روسيا السوفيتية، لأن الفلسفة السوفيتية والمادية الجدلية هما واحد ونفس الشيء، والآخذون بالمادية الجدلية لا أهمية لهم إلا بقدر اتفاقهم مع الفلاسفة الروسيين. وعلة هذا أن المادية الجدلية قد اكتسبت تأثيرها لا من شيء إلا من سلطة الحزب الشيوعي السوفيتي، وهذا الحزب شديد المركزية ولا يسمح إلا بما يطابق المعايير الروسية.

يمكن أن نميز بين أربع مراحل في تطور الفلسفة السوفيتية:

1- من 1917 إلى 1921م، بعد فترة الحرب القصيرة [159] التي سادت في أثنائها حرية نسبية، ألقي القبض على كافة الفلاسفة غير الماركسيين، ونفي بعضهم خارج روسيا وأعدم البعض الآخر.

2- تميزت الفترة من 1922 إلى 1930م. بمناقشات شديدة وحامية بين المدرسة المسماة «بالميكانيكية» وتلك التي سميت «بالمثالية المنشفية»[160].

والمدرسة الأولى لم تكن تريد أن ترى في المادية الجدلية غير مذهب مادي خالص، على حين أن الثانية، التي كان يقودها ديبورين، اجتهدت في

الاحتفاظ بالتوازن بين عامل المادية وعامل الجدلية.

3- في 15 يناير سنة 1931م. أدانت اللجنة المركزية للحزب المدرستين معا، وبدأت بذلك مرحلة ثالثة (1931-1946 م). فيها سقطت الحياة الفلسفية في سبات عميق، مع استثناء كتيب أخرجه ستالين في عام 1938م. وما يخرجه الفلاسفة في هذه الفترة لا يزيد عن أن يكون تعليقات على نصوص المؤسسين للمذهب أو كتبا لعموم القراء تبسط المذهب لهم.

4- وتبدأ المرحلة الرابعة بخطاب ألقاه جدانوف في 24 يونيو سنة 1947 بأمر من اللجنة المركزية ومن ستالين، وفى هذا الخطاب يدين جدانوف واحدا من الفلاسفة الروس المهمين، وهو ألكساندروف، ويطالب الفلاسفة الروس بنشاط منظم أكثر فعالية عن ذي قبل. وقد كان لهذه الدعوة نتائج فورية، وتميزت سنة 1950م. بظهور مناقشات عديدة وحامية حول تفسير المؤلفين المؤسسين بشأن مسائل لم يوضح الكتيب الذي أخرجه ستالين الموقف الرسمي منها. ولنشر هنا إلى إدانة كتاب «المنطق» من تأليف آسموس بسبب«طابعة اللاسياسي والموضوعي» (في عام 1948 م)، وإلى تراجع كدروف عن محاولته الوقوف في وجه النزعة القومية المتطرفة (في عام 1949م) وإلى الهجمات التي يتعرض لها، في العام الحالي 1950م، كتاب رُبنشتين المعنون «علم النفس العام»، وعلى الأخص إلى المناقشات التي دارت بشأن الكتاب الهام الذي أخرجه ماركوف والمعنون «في طبيعة المعرفة الفيزيقية» (1947م)، والذي اتهمه ماكسيموف بأنه خارج عن الخط الرسمي (1948م)، ثم أدين رسميا (1949م).

ويظهر نفس خط التطور في ميدان علم النفس. فإذا كانت كلمة «علم النفس» (السيكولوجيا) تعتبر في وقت مضى في الاتحاد السوفيتي كلمة غير معتمدة وينبغي تلافي استخدامها، وقد حاول البعض استعمال تعبير «علم ردود الأفعال» أو تعبيرات غيره بدلا من «علم النفس»، إلا أن كلمة «علم النفس»، وكذلك كلمة «المنطق»، وكانت مستبعدة رسميا هي الأخرى، عادت بعد ذلك إلى الاستعمال.

في خلال كل هذه المناقشات، وفي خلال الخلاف حول مشكلة علم الوراثة أيضا (1948)[161]، قام م. ب. ميتين بدور سيئ، حيث يظهر أنه المتحدث باسم الحكومة، وقد شارك في كل الإدانات الرسمية التي صدرت

في حق زملائه ذوى التفكير الحر إلى درجة لا يرضى عنها الحزب. ويبدو أن ميتين هو أهم ممثلي المادية الجدلية في فترة حوالي منتصف القرن العشرين الميلادي.

وعلينا أن نلاحظ أن كل هذه المناقشات ظلت دائما في حدود المادية الجدلية وفي إطارها ولم تخرج عليها، كما أنها لم تمس أيا من القضايا الرئيسية للنظام الفلسفي الذي أقره ستالين، وطريقة هذه المناقشات كلها تنحصر في محاولة اتهام كل طرف من جانب الطرف الآخر، بأنه خارج على أفكار ماركس وإنجلز ولينين. ومن الطريف الجدير بالملاحظة قلة الإشارة إلى ماركس نفسه والإشارة على الأخص إلى إنجلز ولينين.

رابعا: المادية

يرى المذهب المادي أن العالم المادي هو وحده العالم الحقيقي، وأن العقل ليس إلا نتاجا لعضو مادي، الذي هو الدماغ. ويرى كذلك أن التعارض بين المادة والوعي [162] لا قيمة له إلا في نظرية المعرفة، أما في نظرية الوجود فلا يوجد شيء غير المادة.

وإذا كان الماديون الجدليون ينتقدون النظريات المادية السابقة، إلا أن هذا النقد لا يهدف إلى هدم المادية ذاتها، وإنما يشير إلى غياب العنصر الجدلي في تلك النظريات التقليدية، أي غياب تصور صحيح عن التطور[163].

وتتوقف قوة المادية الجدلية على المعنى الذي تحدده لكلمة «مادة» بطبيعة الحال. وهنا نجد أن تعريف لينين للمادة يثير بعض الصعوبة. ذلك أن لينين يقول إن المادة ما هي إلا «فئة فلسفية تستخدم للإشارة إلى الحقيقة الموضوعية» [164]، وعلى حين أن نظرية المعرفة تعارض المادة بصفة عامة بالوعي، فإن هذا التعريف يوحد بين المادة و«الوجود الموضوعي». ومع ذلك، فإنه لا يوجد شك ممكن حول الموقف المادي، لأن الماديين الجدليين يقولون في نفس الوقت بأننا لا نعرف المادة إلا عن طريق حواسنا، وأن المادة تخضع لقوانين حتمية، وهى قوانين سببية خالصة، وأنها تقف في إزاء الوعي. وبإيجاز، فإنه من الواضح أن كلمة «مادة» لا تعنى عند الماديين الجدليين شيئا أخر غير المعنى المادي لها في الاستعمال العام. وهكذا فإن المادية الجدلية لا تزال مادية تقليدية ومتشددة.

ولكن هذه المادية ليست مادية ميكانيكية. ويقول المذهب الرسمي الماركسي في الاتحاد السوفيتي إن المادة غير العضوية وحدها هي التي تخضع للقوانين الميكانيكية، ولا تخضع لها المادة الحية، التي تحكمها قوانين حتمية وسببية، ولكنها ليست ميكانيكية. وحتى في علم الطبيعة، لا يدافع الماديون الجدليون عن نظرية ذرية مطلقة (165).

خامسا: التطور الجدلي، الواحدية والحتمية

يرى الماركسيون أن المادة في تحول وتطور دائمين، وبسبب هذا التطور تتكون دواما موجودات جديدة أكثر تعقيدا من سابقاتها: الذرات، الجزئيات، الخلايا الحية، النباتات، الإنسان، المجتمعات.

ولا يتصور الماديون الجدليون التطور على الشكل الدائري، بل هو تطور خطى أو طولي، وهو بهذا يعد، بمعنى ما من المعاني، تطورا تفاؤليا: ذلك أن آخر حلقة منه هي دائما أكثر تعقيدا وتركيبا، ويوازي الماركسيون بين الأكثر تعقيدا والأفضل أو الأعلى. وهكذا نجد أن الماديين الجدليين لا يزالون متشجعين تماما بالاعتقاد الذي كان سائدا في القرن التاسع عشر الميلادي في الفكر الغربي بأن التطور يؤدي بالحتم إلى التقدم.

ولكن الماركسيين يتصورون هذا التطور على هيئة سلسلة من الطفرات: فحين تتراكم مجموعة من التغيرات الكمية الصغيرة في داخل وجود الشيء، فإنه ينتج عنها نوع من التوتر ومن الصراع، حتى لتصبح هذه العناصر الجديدة، في لحظة معينة، قوية إلى درجة تجعلها قادرة على كسر التوازن السابق في وجود الشيء، وفجأة تظهر كيفية جديدة ابتداء من تلك التغيرات الكمية المتراكمة (166). وهكذا فإن الصراع هو القوة الدافعة للتطور، وهذا التطور يحدث عن طريق قفزات. هذا هو ما يسمونه بالتطور الجدلي.

كل هذه العملية التطورية تجرى بغير هدف سابق محدد من قبل، وهي تتم تحت ضغط عوامل سببية خالصة (167)، أي على هيئة صدامات وصراعات. إن العالم، عند المادية الجدلية، ليس له لا معنى ولا هدف، إذا أردنا الحديث على الدقة، وهو يتطور على غير هدى تطورا أعمى، خاضعا لقوانينه الدائمة الثابتة والقابلة للحساب والإحصاء.

ولا يوجد شيء ثابت، فالعالم كله وكافة عناصره فريسة للتطور الجدلي،

والقديم يموت وينشأ الجديد، دائما وفى كل مكان. فليس هناك من جواهر دائمة ولا من «مبادئ خالدة». الذي يبقى وحده دائما خالدا في الحركة الكونية هو المادة من حيث هي مادة وقوانين تحولاتها.

ويرى الماديون الجدليون أنه ينبغي أن نتصور العالم على هيئة كل موحد. وعلى خلاف الميتافيزيقا، التي تجد في العالم، على ما يقول الماركسيون، موجودات متعددة لا رباط بين بعضها والبعض، فإن الماديين الجدليين يعلنون مذهب الواحدية، وذلك بمعنى مزدوج:

- فالعالم عندهم هو الحقيقة الوحيدة (فلا شيء خارج العالم، وعلى الأخص الإله).

- ومبدأه متجانس[168] في جوهره، فينبغي رفض القول بالثنائية أو بالتعددية على أنه خطأ.

إن القوانين التي تحكم هذا العالم قوانين حتمية بالمعنى التقليدي للحتمية[169] ولكن الواقع أن الماديين الجدليين لا يريدون أن يطلق عليهم لقب «الحتميين»، وهذا لأسباب معينة. ذلك أن مذهبهم يرى أن نمو النبات مثلا لا يحدده قوانين هذا النبات وحسب، لأن علة خارجية، مثل الثلج، قد تعطل تلك القوانين عن العمل والتأثير. ولكن إذا ارتفعنا إلى مستوى الكون ككل، فإن الماديين الجدليين يستبعدون بطبيعة الحال تدخل أي نوع من المصادفة. فمجموع قوانين العالم تسيطر سيطرة كاملة بغير استثناء على مجموع صيرورة الكل.

سادسا: النفس والمجتمع

الوعي، أو العقل، ما هو، عند الماركسيين، إلا ظاهرة تابعة، هو «نسخة، انعكاس، صورة فوتوجرافية» للمادة (حسب تعبير لينين [170]. إن الوعي عندهم لا قائمة له بدون الجسم، وما هو إلا إنتاج تنتجه الدماغ [171]. إن المادة هي دائما المعطى الأول [172]، أما الوعي، أو العقل، فإنه المعطى الثاني أو التالي دائما. وينتج عن ذلك أن الوعي ليس هو الذي يحكم المادة [173] ويقودها، وإنما هي المادة التي تحكم الوعي وتوجهه [174]. وهكذا فإن علم النفس الماركسي علم مادي وحتمي معا.

ومع ذلك، فإن الاتجاه الحتمي الماركسي أكثر تدقيقا وأقل فجاجة من

الاتجاه الحتمي عند الماديين السابقين.

ويظهر هذا أولا في أن الماديين الجدليين، كما رأينا عند الحديث عن موقفهم من المصادفة [175]، يرفضون لصق صفة الحتمية عليهم. وهم يرون في هذا الصدد أن الحرية تقوم في إمكان أن يتوصل الإنسان إلى جعل قوانين الطبيعة تنتج له ما يشاء من منتجات.

وإذا كان الإنسان نفسه، مع ذلك، يظل خاضعا للحتمية التي تفرضها عليه القوانين الإنسانية، إلا أنه يبقى واعيا بخضوعه ذاك، وكما قال هيجل فإن الحرية ما هي في الواقع إلا «الوعي بالضرورة».

ومن جهة أخرى، فإن الماديين الجدليين يرون أن المادة لا تحدد الوعي وتوجهه بشكل مباشر أوتوماتيكي، إنما هي تفعل ذلك من خلال توسط المجتمع بينها وبين الإنسان.

إن الإنسان عند الماركسيين كائن اجتماعي في جوهره، وبدون المجتمع لا يستطيع الإنسان العيش. فهو لا يمكنه أن ينتج ضرورات الحياة اللازمة لبقائه إلا في إطار المجتمع.

ولكن أدوات ذلك الإنتاج ومناهجه تعود بدورها لكي تحدد أول ما تحدد العلاقات الإنسانية بين البشر بعضهم وبعض، تلك العلاقات التي تنشأ بسبب الإنتاج وتعتمد عليه، ومن خلال تحديد تلك العلاقات الإنسانية، فإن أدوات الإنتاج ومناهجه تصل إلى تحديد وعى الإنسان [176].

هذه إذن هي القضية الأساسية التي تقدمها المادية التاريخية: إن كل ما يفكره الإنسان ويرغب فيه ويريده، إلى غير ذلك [177]، ما هو في نهاية الأمر إلا نتيجة تنتج عن حاجاته الاقتصادية، التي تحددها طرق الإنتاج والعلاقات الاجتماعية التي يخلقها هذا الإنتاج [178].

هذه الطرائق وتلك العلاقات تتنوع بغير توقف، وهكذا يخضع المجتمع لقانون التطور الجدلي، هذا القانون الذي يعبر عن نفسه في الصراع الاجتماعي بين الطبقات. وخلاصة القول، إن كل مضمون الوعي الإنساني يحدده المجتمع، ويتعدل ويتغير ويتنوع بحسب التطور الاقتصادي.

سابعا: نظرية المعرفة

حيث أن المادة هي التي تحدد الوعي، فإن الماركسيين يرون أن المعرفة

ينبغي أن ينظر إليها بنظرة «واقعية» تحترم الوقائع: فالذات العارفة لا تنتج الموضوع المعروف [179]، إنما الموضوع يوجد قائما بذاته ومستقلا عن الذات. وما هي المعرفة إذن إلا أن توجد في العقل نسخ أو انعكاسات أو صور فوتوجرافية للمادة؟

أما العالم، فإن الماركسيين لا يرون أنه غير قابل للمعرفة، بل هو، على العكس تماما، قابل للمعرفة وإلى الحد الأقصى، أي على التمام. ويرى الماركسيون، بطبيعة الحال، أن منهج المعرفة الحقيقي إنما يقوم في العلم الطبيعي الذي يسير يدا بيد مع الفعل التكنيكي[180]، وترى الماركسية أن تقدم التكنولوجيا يبرهن برهانا كافيا على ضعف مواقف القائلين بعد إمكان المعرفة [181].

إن المعرفة عند الماركسيين هي في المحل الأول المعرفة الحسية، ولكنهم يرون مع ذلك أن التفكير العقلي ضرورة من أجل تنظيم معطيات التجربة. ولهذا فإنهم يعتبرون أن المذهب الوضعي ما هو إلا «ألعاب سحرة برجوازية» ونوعا من «المثالية»، ذلك أن الواقع أن الإنسان لا يدرك جوهر الأشياء إلا من خلال الظواهر.

وهكذا فإن نظرية المعرفة الماركسية تظهر على هيئة مذهب واقعي مطلق وساذج من نوع النظريات التجريبية المعروفة [182]. ولكن نظرية المادية التاريخية تضيف إلى هذا إضافة جديدة متميزة، وذلك حين تضع إلى جوار هذه التصورات الواقعية تصورات أخرى، أهمها تصورات هي من نوع التصورات العملية (البراجماتية).

ذلك أن القول بأن مضمون وعى الإنسان تحدده احتياجاته الاقتصادية، هذا القول ينتج عنه بصفة خاصة أن كل طبقة من طبقات المجتمع لها نوع اقتصادها الخاص بها ولها نوع فلسفتها الخاصة بها. إن العلم المستقل، أي غير المحايد، هو، في رأى الماركسية أمر مستحيل [183]. إن الحقيقي هو الذي يؤدى إلى النجاح، ومعيار الحقيقة الوحيد هو العمل [184].

هاتان النظريتان، نظرية الواقعية المطلقة ونظرية أن معيار الحقيقة هو النجاح في العمل، تتواجدان جنبا إلى جنب في الماركسية، بدون أن يغنى الماركسيون بتحقيق التوافق والانسجام بينهما. وأقصى ما يفعلونه هو القول بأن المعرفة الإنسانية تجاهد من أجل الوصول إلى الحقيقة الكاملة، ولكنها

لا تزال إلى اليوم نسبية، وحسب، وتتناسب مع احتياجات الإنسان [185].

ولكن هذا يُظهر أن النظرية الماركسية تقع في تناقض هنا: لأنه إذا كانت احتياجات الإنسان هي التي تحدد الحقيقة، إذن فإن المعرفة لا يمكن لها، ولا حتى جزئيا، أن تكون صورة للواقع [186].

ثامنا: نظرية القيم

رأينا أن مذهب المادية التاريخية يذهب إلى أن كل محتوى الوعي يعتمد على الاحتياجات الاقتصادية وهذه الاحتياجات الاقتصادية بدورها في تغير وتقلب دائمين. وينطبق هذا خاصة على الأخلاق والاستيطيقا [187] والدين.

وفيما يخص الأخلاق، فإن المادية التاريخية لا تعترف بوجود أية قوانين خالدة دائمة أبدية على الإطلاق، إنما لكل طبقة اجتماعية نظامها الأخلاقي الخاص بها. والبروليتاريا، أو الطبقة العاملة، وهى الطبقة التي ترى الماركسية أنها تحمل لواء التقدم وأنها الأقدر على تحقيقه، هذه الطبقة تضع لنفسها قاعدة أخلاقية عليا، تقول: إن الذي يؤدى إلى تحطيم عالم البرجوازية هو وحده غير أخلاقي.

أما في ميدان الاستيطيقا (فلسفة الجمال والفن)، فإن مواقف الماركسية ليست قاطعة محددة واضحة وضوحا كاملا.

وترى الماركسية في هذا الميدان أنه ينبغي الاعتراف بأن هناك عنصراً موضوعيا يقوم في الواقع ذاته، أي في داخل الأشياء نفسها، هذا العنصر الموضوعي هو الذي تتأسس عليه تذوقاتنا الجمالية، وهو الذي يسمح للإنسان بأن يحكم على شيء بأنه جميل أو قبيح.

ومن ناحية أخرى، فإن التذوق اللاستيطيقي (الجمالي) يعتمد أيضا على تطور الطبقات، وحيث أن لكل طبقة حاجاتها الخاصة بها، فإن كلا منها تحكم جماليا على طريقتها. ومن نتائج هذا الموقف أن الفن لا يمكن أن يفصل عن الحياة، كما أنه ينبغي عليه أن يشارك في صراع الطبقات، وعليه أن يصور الجهود البطولية التي تبذلها البروليتاريا في صراعها من أجل بناء العالم الاشتراكي (وهذا هو مذهب الواقعية الاشتراكية [188]).

وفيما يخص الدين أخيرا، فإن النظرية تتغير من جديد. فترى المادية

التاريخية أن الدين ما هو إلا عبارة عن نسيج من الأقوال الخاطئة والعجيبة، والتي يدينها العلم الطبيعي [189]. إن العلم وحده هو الذي يسمح لنا بمعرفة الحقيقة.

وينشأ الدين من الخوف: فقد شعر الإنسان بضعفه أمام الطبيعة، ثم شعر بضعفه ثانية بازاء من يستغلونه ويسيطرون عليه من البشر الآخرين[190]، لهذا فانه اعتبر هذه القوى [191] آلهة وعبدها. من جهة أخرى فإن الموجود البشرى وجد تعزية له ومواساة مما يقع عليه من الظلم، وجدهما في الدين، وفي الاعتقاد في قيام عالم آخر بعد الموت [192]، وهى مواساة ما كان له أن يجدها في وضع العبد المستغل.

أما من جانب المستغلين (من إقطاعيين ورأسماليين وغيرهم)، فإن الدين في أيديهم أداة ممتازة ليس أفضل منها من أجل السيطرة على الجماهير وكبح جماحها والتأثير فيها: فالدين، من جهة، يدعو إلى طاعة المستغلين، ومن جهة أخرى، فهو يحوّل نظر البروليتاريا عن الثورة والتفكير فيها، بوسيلة وعدها بمآل أفضل بعد الموت.

هذا عن المستغلين، أما البروليتاريا، وهي التي لا تستغل أحدا، فإنها لا حاجة بها إلى الدين.

وإذا كانت الماركسية ترى أنه ينبغي تغيير وجهة الأخلاق وفلسفة الجمال والفن، فإنها ترى أنه ينبغي إلغاء الدين تماما [193].

ملاحظات ختامية انتقادية حول الفلسفات المادية

إن الحدس [194] الذي يوجد في أساس النظم الفلسفية التي عرضنا لها في هذا الباب، يقوم في إحساس حاد بضخامة الكون الذي يعيش فيه الإنسان إلى حد يبدو وكأنه يهيمن على الإنسان كل هيمنة، ويظهر الإنسان وكأنه كائن ضعيف هش وبغير أهمية تذكر، وقد ألقى به في عالم لا يهتم به بل وكأنه يعاديه.

ومن الواضح أن هذا الإحساس، وهو مادي في جوهره، يمكن أن يتحالف ويتآلف مع موقف رومانتيكي وبطولي، بحيث تكون النتيجة هي الذهاب إلى أن على الإنسان، الذي يتضاءل في الكون اللانهائي إلى حد أن يضيع أو يكاد، على هذا الإنسان أن يتمالك قواه للمحافظة على ذاته باستخدام قدراته هو وحدها، وذلك بوسيلة العلم. ومن هنا تظهر عبادة العلم الطبيعي والتكنولوجيا وتمجيد العقل الإنساني. وإذا كان صحيحا أن كل أصحاب المذهب التجريبي يشتركون في وجود هذا الحدس الأساسي عندهم، فان هناك بين بعضهم والبعض من الفروق والاختلافات ما يجعل وضع خصائص عامة للمذاهب التجريبية ككل عملا صعبا.

1- ولكن إحدى هذه الخصائص العامة للاتجاه التجريبي أن معظم ممثليه يميلون إلى إبراز موضوعية المعرفة الإنسانية وقوتها النسبية.

2- كذلك فإن التجريبيين كلهم يقولون، مع اختلاف في درجة التأكيد، بأن العقل لا يخلق العالم [195]، وإنما يوجد العالم ويقوم مستقلا عن الوعي الإنساني [196]، ويقولون جميعا بإمكان قيام معرفة عقلية للعالم.

ويقتضي الدفاع عن هذه المواقف أن يعارض التجريبيون بشكل قوي الخطر الذي يتهدد الحضارة الغربية والمتمثل في الاتجاه «اللاعقلاني» وفي الاتجاه «الذاتي» [197]. كذلك فإن كثيرا من المفكرين الذين أوردنا آراءهم، وخاصة أصحاب الاتجاه التحليلي منهم، أفادوا فائدة عظيمة من

تقدم البحث في مناهج العلوم الطبيعية وفي المنطق.

إذا كانت هذه هي الجوانب «الإيجابية» في المذاهب التجريبية، فإن جوانبها «السلبية» أظهر منها وأعظم:

1- إن كل هذه المذاهب التي ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر والقرن العشرين الميلاديين ترجع بشكل أو بآخر إلى موقف فلسفي كانت الحياة العقلية الأوروبية قد تركته خلف ظهرها منذ زمن بعيد، وهي من هذه الجهة، أي تلك المذاهب، وخاصة مذهب المادية الجدلية، تمثل في القرن العشرين الميلادي ردة إلى الخلف ورجعة إلى الوراء من الوجهة الفلسفية.

2- هذه المذاهب تتميز بضعف كبير في بنيانها النظري. وليس هناك شيء يقال عن المادية الجدلية أكثر من أنها لا تكاد تتعدى في معظم الأحيان مواقف قال بها الفلاسفة اليونان السابقون على سقراط [198]. أما عن الوضعية المنطقية فإنها، رغم قوة بنيانها النظري، تقوم على أساس من نظرية في الوجود (أنطولوجيا) ذات طابع بدائي [199]، وعلى أساس من افتراضات سلموا بها من غير أن يبرهنوا عليها [200]. ومن الواضح أن هذه المذاهب «واحدية النظرة» [201] إلى حد فظيع [202].

3- ولكن الأهم من هذا كله أن كل هؤلاء الفلاسفة الذين درسهم هذا الباب يقفون حيارى لا يكادون يبينون بشأن كبريات مشكلات الإنسان، وهي المشكلات التي اهتم بها الفكر الأوربي في القرن العشرين الميلادي أعظم اهتمام. ففيما يخص الألم والعذاب، والأخلاق، والدين، فإنهم يقتصرون على القول بأنها أمور لا تحمل مشكلات للفلسفة، أو قد يقول بعضهم [203] إنه من المخالف للعقل اعتبارها مشكلات فلسفية على الإطلاق.

هذه المذاهب، بسبب اتجاهها الرجعي [204]، وبسبب ضعفها ووهنها النظري، وبسبب عدم اكتراثها بكبريات مشاكل المصير الإنساني، هذه المذاهب تمثل أقل ما قدمه الفكر الغربي الأخير من حيث القيمة، هذا إذا استثنينا ما قدمه الفلاسفة التحليليون من مساهمات في مجال مناهج البحث العلمي والمنطق.

وبصفة عامة فان فلسفة الغرب في منتصف القرن العشرين الميلادي قد تجاوزت، في مجموعها، ليس قضايا هؤلاء الفلاسفة الماديين وحسب، بل وكذلك مشكلاتهم [205].

الباب الثالث
الفلسفات المثالية

سبق أن قلنا إن المثالية هي التيار الفلسفي الثاني الذي يواصل في القرن العشرين الميلادي التعبير عن الفكر الذي تميز به القرن التاسع عشر. وإذا كانت المثالية في الربع الأول من القرن العشرين تمثل تيارا ذا أهمية كبرى، إلا أن تأثيرها تناقص إلى درجة كبيرة في خلال الربع الثاني، إلى درجة أن المثالية أصبحت أضعف من التجريبية، وأنه يمكن اعتبارها أقل التيارات الفلسفية تأثيرا في منتصف القرن العشرين.

ودليل ذلك، أنه لا يكاد يوجد من يمثلها في إنجلترا، وفي ألمانيا تراجعت المدارس الكانتية الجديدة لتحتل مكانا من الدرجة الثانية، بينما كانت قد بلغت أوج قوتها حوالي عام 1920، وفي فرنسا، لم يعد يوجد للمثالية مفكر قوى بعد أن مات ليون برنشفيك، وفي إيطاليا ذاتها، حيث سيطر كل من كروتشه وجنتيلي على مسرح الفكر الإيطالي في خلال عقد كامل من الزمان وأظهرا إلى الوجود تيارا قويا، فإن الفكر المثالي في إيطاليا أصبح من ذكريات الماضي في منتصف القرن العشرين.

ولكن ذلك لا يمنع من القول إن تأثير المثالية كان عظيما إلى وقت قريب، وأنه لا يزال لها بعض التأثير في صور مختلفة، عند كارل ياسبرز [206] مثلا، بل وكذلك عند بعض أتباع الاتجاه التوماوي[207].

ولهذا كله فإننا سوف نعرض بإيجاز لبعض

ممثلي هذا الاتجاه المثالي. وقد اخترنا كلا من بندتو كروتشه الإيطالي، وليون برنشفيك الفرنسي، وبعض فلاسفة الكانتية الجديدة الألمان. وهناك نوع من الترتيب التصاعدي بين هؤلاء الثلاثة، حيث أن كروتشه شديد القرب من الاتجاه الوضعي، بينما يتعمق بعض الكانتيين الجدد ليقتربوا من بداية الفلسفة الفينومينولوجية [208].

هناك اختلافات وفروق بين هذه الاتجاهات الثلاثة، وهي أبرز من أن تهمل.

فالواقع أن كروتشه في جوهره فيلسوف هيجلي، بينما يميل برنشفيك إلى موقف شديد الذاتية [209]، على حين أن الكانتيين الجدد، وهم الذين ينتسبون جميعا إلى كانت، يتعارضون فيما بينهم تعارضا شديدا. ولكن هناك سمة مشتركة بين هؤلاء الكانتيين الجدد: ذلك أنهم مثاليون فيما يخص نظرية المعرفة، وهم على الأخص مثاليون موضوعيون، بمعنى أنهم يرون أن العقل الموضوعي يقوم مباطنا للواقع كله، وأنه يخلق الصور والأشكال التي تظهر في الطبيعة وفي النفس الإنسانية، أو أنه هو نفس هذه الصور والأشكال.

8 بندتو كروتشه(210)

أولا: الفلسفة الإيطالية ومكان كروتشه فيها

لا يختلف الوضع العام للفلسفة الإيطالية في نهاية القرن التاسع عشر الميلادي اختلافا جوهريا عن أمثاله في بلاد أوربا الأخرى في نفس ذلك الوقت.

فقد نشأ المذهب الوضعي في إيطاليا مع مفكرين من أمثال كارلوكاتانيو (1801-1869م) وجوسيّي فراري (1812-1876م) وانريكو مُرسللي (1852-1929م) حتى وجد لنفسه في شخص روبرتو أرديجو (1828-1920م) الممثل القوي الذي بسط نفوذ المذهب حتى أصبحت الوضعية هي التيار المسيطر في الحياة العقلية الإيطالية في الوقت الذي نتحدث عنه.

ولكن المثالية كانت حاضرة هي الأخرى إلى جانب الوضعية، وقام كل من أوجستو فيرا (1813-1885م)، وعلى الأخص برتراندو أسبافنتا (1817-1883م)، بالتقريب بين المثالية وبين الفلسفة الهيجلية، وكذلك بينها وبين الاتجاه التأريخي في عصر النهضة الإيطالية (211).

وظهر في إيطاليا كذلك عدد غير قليل من ممثلي الفلسفة الكانتية الجديدة، ومن أهمهم

ألفونسوتستا (1783-1860م) الذي خلفه في تمثيل هذا الاتجاه في وقت كروتشه الفيلسوف الساندرو كيابللي (1857-1932م) وقد ظهر كذلك عديد من الفلاسفة الذين دافعوا عن المثالية بمفهومها العام، وكل منهم على طريقته، ومن هؤلاء برناردينو فاريسكو (1850-1933م).

ومع ذلك، فإن التيار الرئيسي السائد في نهاية القرن التاسع عشر الميلادي كان التيار الوضعي [212]، الذي كانت سيادته واضحة حاسمة، ليس عند الفلاسفة المحترفين وحسب، بل وكذلك عند الطبقة المثقفة الإيطالية.

وقد كان كروتشه أول من قام بتغيير سمات هذا الوضع العقلي. وكان كروتشه تلميذا عند أسبافنتا، ولكنه اتجه إلى الفلسفة الهيجلية، وأخذ منها قضاياها ومواقفها الرئيسية، ثم وضعها في ثوب جديد من خلقه هو وينتسب إليه هو. ولكن كروتشه كان متأثرا برغم هذا بالفلسفة الوضعية، بل وبالفلسفة البراجماتية كذلك. كذلك فإن كروتشه أنغمر في شبابه، تحت قيادة لابريولا (1843-1903 م)، في دراسة المذهب الماركسي، وفي دراسة المذهب التاريخي عند فيكو (1668-1744م)[213]، وبرجع الفضل إلى كروتشه في إعادة الاهتمام إلى فلسفة فيكو بعد طوق نسيان، وانغمر أيضا في دراسة تيارات مماثلة في الفلسفة الألمانية في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي. ولكن كروتشه توصل من بعد ذلك كله إلى جمع هذه الاتجاهات المختلفة والمتنوعة في داخل تركيب قوى من عمله هو، وقدمه في بلاغة وقوة إقناع.

ثانيا: حياته وكتاباته وخصائصه

ولد بندتو كروتشه في عام 1866م. في بسكاسرولي (مقاطعة أبروتزي)[214]، وقضى كل حياته في إيطاليا، وتوفي عام 1952م وأصبح وزيرا للتربية مرتين، والمرة الأخيرة كانت في حكومة التحرير [215]، وتعليل هذا أن كروتشه ظل في أثناء الحكم الفاشي، بقيادة موسيليني، أمينا لآرائه اللبرالية والديمقراطية محافظا عليها، لى عكس زميله الممثل العظيم هو الآخر للاتجاه المثالي في إيطاليا، جوفاني جنتيلي (1875-1944م). الذي خدم الحكم الفاشي وأعدمه الوطنيون الإيطاليون عند التحرر من الحكم الفاشي.

وأهم تاريخ في حياة كروتشه هو عام 1903م، حين ظهر أول عدد من مجلته «النقد»، التي كان هو يحرر معظم مادتها.

وقد أثرت هذه المجلة تأثيرا حاسما على الحياة العقلية الإيطالية. ولم تكن تقصر اهتمامها على الفلسفة، بل تعدتها إلى التاريخ العام وتاريخ الفن وعلم الأدب، بل وإلى المسائل السياسية. والواقع أن كروتشه كان عقلا موسوعيا إلى درجة عظيمة، وقد أثرى كل هذه الميادين بالعدد العديد من الأفكار الجديدة.

ويمكن القول، فوق ذلك، وعلى أساس من الوقائع، أن كروتشه هو في المحل الأول مؤرخ لتاريخ الفنون وناقد أدبي، ثم هو فيلسوف في المحل الثاني. ولكن هذا لم يمنع ثلاثيته الرائعة، التي ظهرت ما بين عامي 1902 و1917م. بعنوان «فلسفة العقل» وهي التي تحتوي على مذهب في فلسفة الجمال وفي الأخلاق، وعلى فلسفة في العمل وفلسفة للتاريخ، ولم يمنعها هذا من أن تؤثر تأثيرا قويا ليس على الفلسفة الإيطالية وحدها، بل وعلى الفلسفة الأوربية في مجملها. وتجلى هذا أن الجزء الخاص بالاستيطيقا (فلسفة الفن والجمال) ترجم إلى الإنجليزية وإلى الفرنسية وإلى الألمانية وإلى الأسبانية والمجرية والتشيكية، بل وظهرت للجزء الخاص «بفلسفة العمل» ترجمة يابانية. أما كتابه «موجز فلسفة الفن» الذي ظهر عام 1913، فإنه من أشهر ما نشر في أوربا في موضوعه.

ويتميز أسلوب كروتشه بالوضوح الشديد، ولكنه أسلوب كثير الإطناب. ومن الواضح أن كروتشه كان يهتم بجمال لغته اهتماما شديداً ولكن الروح العلمية كانت هي ضحية هذا الاهتمام الأدبي، لأن الأسلوب العلمي يتطلب طرائق أكثر دقة وتدقيقا. وهكذا، فإننا نجد تعريفات كروتشه في غالب الأحيان تعريفات تفتقر إلى الضبط والإحكام، على خلاف تعريفات الفلاسفة الكانتيين الجدد الألمان مثلا، كما نجد تدليلاته غامضة معظم الحالات، بل ويحدث أن يضع بدل الدليل مجرد التقرير للقضية مصحوبا بأشد أنواع الهجوم على الخصوم.

وإذا وضعنا هذه الانتقادات جانبا، فلابد من الاعتراف بأن مؤلفات كروتشه تعالج عددا غفيرا من المشكلات، وأن القارئ يجد فيها كثيرا من المواقف الجديدة والطريفة.

والواقع أن كتابات كروتشه، بالإضافة إلى صورتها الأدبية المتميزة ورغم افتقار الصياغة العقلية إلى الدقة والإحكام، تستند مع كل ذلك إلى فكر منظم متصل الحلقات، وأنها تقدم لنا عرضا شاملا لعناصر المثالية الهيجلية والمذهب التاريخي [216] والوضعية، بحيث تجتمع فيه كل هذه المذاهب معا في تركيب هو من عمل كروتشه. وإذا كان الواقع أن كروتشه لم يعد يتمتع، حتى في إيطاليا ذاتها، بالمكانة المتميزة المتقدمة التي كانت له من قبل، إلا أن كتاباته سوف تظل دائما إنتاجا نموذجيا للمثالية في القرن العشرين الميلادي في الحضارة الغربية.

ثالثا: قضاياه الرئيسية

الأساس المنطقي للنظام الفلسفي الذي قدمه كروتشه هو القول بمذهب متسق في التصورات ونظرية في التركيب الجدلي القبلي [217].

أما مذهبه في التصورات [218]، ولا يطلق عليه كروتشه نفسه هذه التسمية، فيقول إن هناك نوعين ونوعين وحسب من المعرفة: المعرفة الحدسية[219] أو الاستيطيقية[220] والمعرفة التصورية أو المنطقية [221]. أما النوع الأول، فانه نوع المعرفة الحسية، وموضوعها هو الجزئي أو الفردي، بينما النوع الثاني هو نوع المعرفة العقلية، وموضوعها هو الكليات [222].

وتحتوي كتابات كروتشه على صفحات رائعة يقوم فيها بتوجيه الانتقاد إلى المذهب الاسمي الذي يرفع رايته الوضعيون، والذي يريد قصر كل معرفة على تلك التي مصدرها الحواس. ومع ذلك، فإن كروتشه لا يرى أن التصورات الكلية يمكن أن تكون تصورات عن العلاقات، ذلك أن العقل لا يقوم بتعريفنا على مضمون الأشياء، إنما هو لا يدرك إلا شيئا واحدا وحسب: هو العلاقات التي تقوم بين الأشياء، أما إدراك الأشياء ذاتها فإنه يتم بوسيلة الحدوس الحسية [223]. وبعبارة أخرى، وكما هو الحال تماما عند كانت، فإنه لا يوجد في رأي كروتشه حدس عقلي [224]، لأن العقل ليست له وظيفة إلا مجرد الربط بين الحدوس الحسية، وبالتالي فإنه لا يوجد مضمون عقلي في العالم [225]. وهكذا فإن كروتشه يأخذ بمذهب شديد التطرف في القول «بالتصورية».

أما الجدل [226]، فانه يؤدي إلى إدراك أنه لا يوجد في العالم شيء ثابت

أو دائم، وإنما العالم هو بالأحرى تيار من الأحداث متصل لا ينقطع. وتؤدي دراسة الجدل، ثانيا، إلى إدراك أن هذه الصيرورة [227] تتكون، ليس باجتماع الأضداد في تركيب جديد، كما هو الحال عند هيجل، بل في تركيب من المختلفات، وتحتفظ المختلفات في التركيب بخصائصها الذاتية. وتؤدي دراسة الجدل، ثالثا، إلى إدراك أن الصيرورة ليست مستقيمة الخط في حركتها، بل هي دائرية الخط، لأن كل شرط يتضمن شرطا آخر كامنا فيه. وأخيرا، فإن دراسة هذا الجدل تؤدي إلى إدراك إن الصيرورة الكونية ما هي إلا المظهر متعدد الوجوه متنوعها لحقيقة واحدة وحيدة، تلك الحقيقة هي العقل. ومن الواضح أن هذه المفاهيم الأساسية للجدل عند كروتشه تتفق ظاهر الاتفاق مع مذهب هيجل، وهي لا تختلف عن ذلك المذهب إلا في تعديلات تمس التفاصيل والجزئيات لا أكثر.

والعقل عند كروتشه له أنشطة متعددة، وهو يهتم بالتمييز بين بعضها والبعض.

والتمييز الأساسي يقوم في الفرق بين النشاط النظري للعقل ونشاطه العملي (أو السلوكي أو الفعلي)، ثم يتفرع كل من هذين النوعين بحسب ما إذا كان موضوعه هو المفرد، أو الجزئي، أم الكلي، أو العام. وهكذا فإن كروتشه يميز في النشاط النظري بين نشاط استيطيقي، محوره هو الفردي أو الجزئي، ونشاط منطقي، موضوعه الكلي أو العام، كما يميز في النشاط العملي بين نشاط اقتصادي ذي أهداف جزئية، ونشاط أخلاقي لا ينظر إلا إلى معيار الكلي والعام، وعلى نفس هذا النسق، يقسم كروتشه الفلسفة، التي هي علم الحقيقة الوحيدة الواحدة، أي العقل، يقسمها بحسب هذه الطرائق الأربع للنظر [228].

رابعا: التركيب الاستيطيقي

إن الاستيطيقا هي علم الحدس الحسي. وهي، بهذه الصفة، تكون أساسا وشرطا لعلم المنطق، وذلك بدون أن تكون هي ذاتها خاضعة خضوعا مباشرا لذلك العلم، والعلة في هذا أنه ليست هناك مفهومات بغير حدوس، وإنما توجد بالفعل حدوس بغير مفهومات [229].

وإحدى الخصائص الأساسية للحدس الاستيطيقي أنه لا يمكن فصله

عن التعبير، فما أن يكوّن الشخص حدسا، حتى يخلق في نفس الآن تعبيرا عنه. وعلى هذا فليس هنا من اختلاف جوهري بين نشاط الفنان ونشاط غير الفنان[230].

ومع ذلك، فان كروتشه، في كتابه «موجز الاستيطيقا» يقيم نوعا من التمييز بين نشاط الفنان ونشاط غير الفنان، حين يقدم رأيه القائل بأن الفن هو تركيب قبلي[231] مزدوج: فهو من جهة تركيب من صور حدسية، وليس بالتالي مجرد تراكم من الصور وهو، من جهة أخرى تركيب ما بين الصورة والإحساس [232]. إن الفن في هذا الرأي هو حدس غنائي، أي أنه حدس تركيبي، وهو، بمعنى ما حدس عضوي كذلك [233].

وتحتوي استيطيقا كروتشه، وهي مع فلسفته في التاريخ أكثر ما قدمه أصالة وتجديدا، تحتوي على عدد غفير من الإشارات الطريفة ومن المواقف الجريئة الغريبة. ولا نستطيع الدخول هنا بالطبع في تفاصيلها، ونتوقف عند الإشارة إلى أن كروتشه لم يكن يعتبر الفن واقعة فيزيقية [234]، حيث أن الفن حقيقة بينما الوقائع الفيزيقية ما هي إلا تكوينات من خلق العقل[235]، كما أن الفن عنده ليس نشاطا عمليا (من حيث هو فن)، كذلك فإن الفن في رأيه يقع خارج نطاق المنطق خروجا تاما. إنما الفن كل، أو تكوين في كل، أو هو بالأحرى تركيب قبلي متعدد الوجوه: فهو تركيب من مضمون وشكل، ومن حدس وتعبير، ومن تعبير وجمال. وإن الفن يكون وحدة كاملة تامة، وما التمييز بين بعض الفنون وبعض وبين أجناس فنية وأجناس أدبية إلا محض تمييز مصطنع ولا يستند إلى واقع حقيقي، بل هو تصنع واختلاق.

خامسا: التركيب المنطقي

في المنطق يتم نوع آخر من التركيب أعلى مرتبة من التركيب الاستيطيقي[236] وفي عمليات المنطق يتوحد، عند كروتشه، التصور مع الحكم، وهو الحال في الواقع عند معظم المثاليين [237]، وبالتالي فإن التصور يظهر على هيئة تركيب من موضوع ومحمول. ولكن حيث إن طرائق التعبير لا تسمح دائما بإدراك هذه الهوية بين التصور والحكم، فإن كروتشه يرى أنه ينبغي رفض المنطق (أو بالأحرى المنطق «الشكلي») الذي ارتبط، منذ أرسطو حتى ظهور المنطق الرمزي، بطريقة التعبير اللغوية.

فإذا نحينا جانبا هذا الطابع الصوري، فإن كروتشه يرى أن الأحكام يمكن أن تقسم إلى نوعين:

- أحكام تعريفية، وفيها يكون كل من الموضوع والمحمول تصورات كلية،

- وأحكام الإدراك الحسي (أو ما يسميه كروتشه الأحكام «التاريخية»)، وفيها يكون الموضوع فردا جزئيا يصفه محمول كلي.

وعند كروتشه، فإن هذا الأخير من الأحكام هو وحده الجدير باسم الحكم على الحقيقة. بل إن المرء لو تفحص في ثنايا النوع الأول من الأحكام، لتوصل إلى أن عناصر الأحكام التعريفية ليست كلها عناصر كلية محضة، لأنها لابد أن ترتبط بالمتحدد والمتعين الجزئي، حيث أننا لا نتوصل إليها إلا بعد بحث تاريخي أو فحص لمشكلة تاريخية [238]. ونتيجة هذا كله هو البرهنة على أن الحكم هو في جوهره تركيب قبلي يجمع بين الكلي والجزئي، وبين التصور والحدس.

وهو يرى أننا لن نستطيع تفسير هذا التركيب إلا إذا أدركنا أن كلا من العنصرين (الكلي والجزئي) اللذين يكونان هذا التركيب ما هما إلا مظهرين مختلفين، وإن لم يكونا متناقضين [239]، لشيء واحد ونفس الشيء، ألا وهو العقل.

وعلى هذا فإن مبحث الاستيطيقا ومبحث المنطق ما هما إلا شكلين مختلفين لنفس الشيء، ألا وهو التطور الجدلي لنفس الحقيقة الواحدة الوحيدة. وحيث أن كل الحقيقة، على ما كان يقول هيجل، عقلية، لذلك فأن كل ما هو واقعي هو في نفس الوقت عقلي، أي أن الواقعي عقلي [240].

ويرى كروتشه أن فلسفة المنطق تصحح العلوم الطبيعية. وينتج عن هذا الإشراف أن هذه العلوم لا تحتوي إلا على «تصورات زائفة» [241] وهذه التصورات الزائفة هي من نوعين:

- فهناك، من جانب، التصورات الزائفة التجريبية (مثل «التصور الزائف» عن «القطة» [242]، وهي ليست إلا تقريبات تجريبية وتعسفية [243].

- وهناك من جهة أخرى التصورات الزائفة التجريدية (مثل التصور الزائف عن «المثلث»)، وهذه التصورات ليس لها من محتوى.

وحيث أن العلوم الطبيعية لا يمكن أن تصل على أي نحو إلى مستوى الكلية الحقيقي، وأنها تعتمد اعتمادا كليا (بما في ذلك الرياضيات) على

مواصفات تعسفية، فإن كروتشه يرى أنها ليست إلا علوما زائفة. ومن هذه الوجهة للنظر، فإن كروتشه يدافع عن المذهب الوضعي المتطرف وعن المذهب البراجماتي. ذلك أنه يرى أن العلوم الطبيعية، وإن لم تكن خاضعة في كلها للأهداف العملية التي ترجى نتائجها من وراء البحث فيها، إلا أنها، من حيث هي نشاط، تنتمي إلى الميدان العملي من نشاط العقل، وليس إلى الميدان النظري.

ولا يقل الدين والميتافيزيقا عجزا عن العلوم الطبيعية من حيث القدرة على إمداد الإنسان بالمعرفة الحقيقية.

ويرى كروتشه أن الميتافيزيقا هي، من البداية، مشروع مستحيل، لأننا، كما كان يقول كانت، لا نستطيع تكوين حدوس عقلية [244].

أما الدين، وهو، عند كروتشه، مجرد أسطورة، فما هو إلا فلسفة كاذبة. وربما كان كروتشه أقل الفلاسفة المثاليين الغربيين عناية بالدين وتفهما له.

أما العلم الوحيد الذي يستحق ذلك الاسم،، اسم الفلسفة، فهو فلسفة العقل [245]. ومع ذلك، فإن كروتشه يعتبر أن العلوم الطبيعية والميتافيزيقا والدين، كلها لها بعض الأهمية، وذلك من حيث هي ظواهر فعلية قائمة، وبالتالي فهي «لحظات» من لحظات العقل، فينبغي إذن أن ندرسها باعتبارها درجات يصعد عن طريقها العقل إلى المستوى الأعلى، مستوى الفلسفة.

سادسا: التركيب العملي [246]

سبق أن أشرنا إلى أن للعقل عند كروتشه نوعين من النشاط: نشاط نظري ونشاط عملي، وينقسم نشاطه العملي إلى نشاط اقتصادي ونشاط أخلاقي.

والنشاط الاقتصادي، وهو يقابل في ميدان العمل الحدس الاستيطيقي في ميدان النظر [247]، يدور حول الفرد، ومجاله هو النافع والمفيد، ويظهر في صور متعددة، أهمها السياسة والاقتصاد بالمعنى الشائع لهاتين الكلمتين.

أما النشاط الأخلاقي فانه يتميز عن سابقه الاقتصادي بأنه يدور حول العام والكلي، أي حول العقلي. ويوجه كروتشه انتقادات نافذة عميقة إلى المذاهب اللذية والنفعية وما شابهها [248]، ويرفض هذه المذاهب، وهي التي

تنتهي إلى أنه لا يوجد نشاط أخلاقي في نهاية الأمر، وأن الحياة تمر بدون نشاط من هذا النوع، لأن الحياة تتكون من أفعال منعزلة، وليس بين بعضها والبعض من روابط متبادلة، ولأن هذه الأفعال خلو من أي مغزى عميق.

كذلك، فإن كروتشه يرى، وعلى نفس المنوال رفض الفكرة الذاهبة إلى عدم الاعتراف بالنشاط الاقتصادي، أو تلك الرامية إلى إلحاقه بالنشاط الأخلاقي كتابع لهذا الأخير.

فهو يرى أن النشاط الاقتصادي، على عكس ما تدعيه هذه الاتجاهات، مستقل عن الأخلاق، هذا على حين أن الأخلاق لا يمكن تصورها بدون النشاط الاقتصادي، وذلك تماما كما هو الحال مع العلاقة بين الاستيطيقا والمنطق: فالاستيطيقا لا يتعلق وجودها على المنطق، بينما لابد من أجل قيام المنطق من أن يعتمد على الحدس الحسي [249].

ويرى كروتشه أنه لا يمكن قيام حكم أخلاقي على الرجل العملي الذي يفعل ويعمل بهدف الحصول على المفيد والنافع[250].

ذلك أن مثل هذا الحكم يبدو مستحيلا، إذا نظرنا إلى الأمر من وجهة نظر غير وجهة نظر الأخلاق، أما من وجهة النظر الأخلاقية فان الاقتصادي لا يتعارض مع الأخلاقي، إنما هو، أي الاقتصادي، مربوط إليه بالأحرى في إطار تركيب أعلى منه (أي من الاقتصادي).

ويرى كروتشه أن الإنسان الأخلاقي، أي ذلك الذي يفعل ويعمل من أجل غاية عامة كلية وروحية، هذا الإنسان لا يتوقف رغم هذا عن السلوك في بعض الأحيان على أساس نفعي، ومن ذلك مثلا أنه يبحث عن المتعة، وهي التي تترابط مع الفعل والعمل بالطبيعة[251].

وخلاصة الأمر أن النشاط الأخلاقي والنشاط الاقتصادي ليسا بالمتعارضين اللذين يقفان كل في مجابهة الآخر، وإنما هنا يمثلان تمييزا وتنوعا في داخل ميدان العقل.

ولا نستطيع الدخول هنا في تفاصيل المذهب الأخلاقي الذي قدمه كروتشه، وهو مذهب ذو خصوبة. ولكن فلنكتفي بملاحظة أن كروتشه يرفض رفضا قويا الأخلاق القائمة على العاطفة، ويعتبر أن النشاط الأخلاقي ينتمي إلى ميدان الإرادة، وأنه يرفض التمييز بين النية والعمل، وبين الوسيلة والغاية، ويبتعد عن كل أخلاق مادية، وعلى الأخص ما يسميه

بأخلاق «النفعية الدينية» وأخلاق الغيرية [252]، وأنه يدرس مشكلة الحرية دراسة متعمقة، لكي ينتهي إلى الاتفاق مع مذهب هيجل في أن الإرادة هي في نفس الوقت مجبرة وحرة: فالإرادة محتومة ومجبرة، لأنها لن تستطيع الفعل والتأثير مطلقا إلا في ظل ظروف محددة محتمة، ولكنها أيضا حرة، لأن ما تخلقه، وهو فعلها وعملها، ولأنه فعل وعمل، هذا الذي تخلقه يتعدى حين يوجد كل ما سبقه من معطيات [253].

أما فيما يخص العلاقة بين النشاطين العملي والنظري للعقل، فإن أول ما نلاحظ هو أن كلا منهما يسبق الآخر دورا، ثم يتبعه في دور آخر. ذلك أن السلوك العملي يتطلب كشرط لقيامه وجود معرفة سابقة عليه، ولكن المعرفة ذاتها هي، من جهة أخرى، غير ممكنة بغير العمل.

وهكذا نجد أنفسنا بازاء الخط الدائري لمسار العقل: فالحدس يتحول إلى حكم، والحكم يتسبب في إحداث النشاط العملي، هذا النشاط العملي الذي يضعنا من جديد أمام موضوع جديد، مما يوجب قيام حدس جديد، وهكذا دواليك.

ونلاحظ كذلك أنه رغم هذا الاتصال والتواصل الجوهري بين الدرجات التي يجوب بينها العقل على النحو الذي أشرنا إليه، إلا أنه من أبعد الأمور عن الصحة، عند كروتشه، أن نظن أن هذه الدرجات يختلط ببعضها البعض وتتداخل بغير تمييز.

وهكذا فانه أبعد ما يكون عن الصواب، في رأيه أن نحكم على الفنان، من حيث هو فنان، من وجهة نظر أخلاقية. إن الشاعر، في فعل الخلق، هو أخلاقي دائما، لأنه يقوم بأداء وظيفة مقدسة.

هذا الموقف الأخير يدل بوضوح على أنه لم يعد هناك من مكان للدين لا في نظام الفلسفة العملية عند كروتشه ولا في نظامه عن التركيب النظري.

ورغم هذا، ومع إنكار كروتشه أن يكون الدين وجها متميزا من أوجه العقل، ومع إنكاره لما سماه «أخلاق اليسوعيين» [254]، مستعينا في هذا بكتاب باسكال «الريفيات» [255]، نقول رغم هذا كله فإن كروتشه يأخذ مكان المدافع عن النزعة الأخلاقية الدينية، وهو يعارض بها ما يسميه «الببغائية» والطابع السطحي للأخلاقية المستقلة عن الدين على أية صورة كانت. وهو يقول أن المذهب الأخلاقي الكاثوليكي [256] غني عظيم الثراء،

حتى أنه يحتوي على كل الأخلاق الحقة للعقل أو يكاد.

سابعا: التاريخ والفلسفة

ينبغي، فيما يقول كروتشه، أن نميز بين التاريخ ورواية الأخبار، التي هي تاريخ صيت، ومحض سلوك عملي [257]. إن التاريخ الحق هو تاريخ العصر الحاضر، والذي ينطلق من التكوين الروحي للعصر موضوع الدراسة، ويتماشى خطوة بخطوة مع خلق العقل ومع تطوره.

إن الحكم التاريخي، من حيث هو كذلك، حكم جزئي. ولكن على الرغم من أنه يتناول الجزئي والفردي، إلا أنه يحتوي كذلك على محمولات كلية، كما أن موضوعه الحق، أي موضوع الحكم التاريخي، إنما هو الكلي والعام أيضا. ومثال ذلك عند كروتشه أن المهم حين يقوم تاريخ الأدب بدراسة دانتي [258] ليس هو شخص دانتي وإنما الشعر [259]. وهكذا فإن التاريخ يصبح والفلسفة شيئا واحدا، وتصبح الفلسفة والتاريخ من جانبها شيئا واحدا أيضا، حيث أن الفلسفة تظهر باعتبارها عملا متعينا وتاريخيا [260]، فلا يمكن إذن أن تعزل عن مجرى الصيرورة.

وهكذا يؤكد كروتشه على التوحيد التام بين الفلسفة والتاريخ، معتبرا أن التمييز بينهما، والذي يؤدي إلى أن الفلسفة هي التي تقوم بدارسة المنهج التاريخي، هذا التمييز ما هو إلا تمييز مصطنع من أجل أغراض التعليم وحسب. فالواقع أن كروتشه يرى أن كل فيلسوف هو في نفس الوقت مؤرخ، وأن كل مؤرخ هو في نفس الوقت فيلسوف، لأن هناك تاريخا في فلسفة أي فيلسوف، هو حياة هذا الفيلسوف كلها.

أما الإنسان الفرد، وكذلك كل أنواع العلوم والتخصصات، من فنون إلى فلسفة، والعلم بصفة عامة، كل هذه ما هي إلا «لحظات» عابرة لحقيقة واحدة وحيدة تجمع كل العناصر المنوعة وتضمها في وحدة واحدة، هذه الحقيقة هي: العقل.

ويتضح من الفحص السابق الذي قدمناه حول آراء كروتشه في مختلف الميادين أنه ليس هناك من حقيقة عنده غير العقل. إن العالم هو العقل، وفيه تتحد الذات مع الموضوع، الفردي مع الكلي، العملي مع النظري. إن العقل عند كروتشه هو التركيب القبلي المكون من كل التركيبات. إنه التطور

الخالص، اللانهائي، الخالد، الذي يصل إلى درجة ومنها إلى درجة أعلى يصعد إليها، الواحدة بعد الأخرى. هذه اللانهائية سر بالنسبة إلينا لا نستطيع فض أختامه، وهذا السر ما هو إلا درجة، لم نصل إليها بعد، من درجات الكل، إنه سر الوجود الخالص والتحقق الكامل، سر المطلق الحق. إن كل شيء يكتمل في هذا المطلق وينتهي إليه، وكل موجود ما هو إلا وجه من أوجهه، وهو يكون مظهراً حقيقيا لهذه اللانهائية، بقدر ما هو «لحظة» من لحظات تطور الخالد الأبدي.

٩ ليون بِرنْشِفيك

أولاً : المثاليون الفرنسيون الآخرون وخصائص هذا الفيلسوف

كان شارل رنوفييه (1815-1903م). أهم ممثل للتيار المثالي في فرنسا في القرن التاسع عشر الميلادي، وكان تابعا للفيلسوف الألماني كانت، ولكنه كان على أصالة وتميز. وعرفت المثالية الفرنسية إلى جانبه عدداً آخر من الفلاسفة المرموقين، ولكن إنتاجهم، بصفة عامة، كان محدوداً. ولنذكر منهم أولا أكتاف هاملان (1856-1907م). الذي قدم عدداً من الدراسات العميقة عن عدد من كبار الفلاسفة، وألف كتاباً واحداً عن فلسفته هو: «رسالة في العناصر الرئيسية للتصور»، الذي ظهر عام 1907م. وينتمي إلى التيار المثالي أيضاً جول لانيو (1851-1894م). الذي تمتع بتأثير شخصي على من اتصلوا به، بأكثر من أن يعود تأثيره إلى كتاباته، التي لم تظهر فيشكل ميسر للجمهور إلا عام 1924-1925م. ولنذكر أيضا دومنيك بارودي (ولد 1870م). وأميل شارتييه (1868-1951 م). الذي يعرف باسمه المستعار «ألان».

ولكن أهم المثاليين الفرنسيين، والفيلسوف الذي كان له أكبر تأثير على الفكر الفرنسي، بعد

برجسون، هو ليون برنشفيك (1879-1944م). وأول كتبه، وأهمها، هو كتابه «جهة الحكم» [261] الذي ظهر عام 1897. وتبعه كتاب «مدخل إلى حياة العقل»، ظهر عام 1900 م. ثم الكتاب التاريخي العظيم «مراحل تطور الفلسفة الرياضية»، ظهر عام 1912، ثم الكتاب الآخر الذي لا يقل أهمية، وهو «تقدم الوعي في الفلسفة الغربية»، ظهر عام 1927م. وقد كتب برنشفيك العديد من الكتابات حتى قيام الحرب العالمية الثانية، وقد بلغ تأثيره أوجه ما بين عامي 1920 و1939م[262].

وبرنشفيك مثالي بالمعنى المزدوج للكلمة. ذلك أنه من جهة أولى، يريد السير على الطريق الذي اختطه كانت وهيجل واستكماله، كما أنه من جهة ثانية، يعتبر نفسه من خلف أفلوطين وديكارت واسبينوزا، بل وكذلك باسكال[263]، الذي يأخذ بعض خواطره، ويضعها في مذهبه مفسرا لها على ضوء المثالية المعرفية.

وفي نفس الوقت فإن برنشفيك قد تأثر بالمذهب الوضعي تأثرا قويا. وهو يعلن موقفا من العلوم الطبيعية هو القول في شأنها بالاتجاه الرياضي[264]، والقول بأن كل العلم أمر اصطلاح [265]، وفي كلا الموقفين يأخذ بالشكل المتطرف فيهما، ويرى أن علم الرياضيات هو أعلى درجة وصل إليها الفكر الإنساني.

ومن الواضح أن لديه فكرة «التركيب» العام [266] التي وجدناها عند كروتشه، كما أنه يشبه هذا الأخير في الاهتمام اهتماماً كبيرا بالتاريخ، وإن لم تكن معارفه في هذا الميدان في اتساع معارف المثالي الإيطالي. وعلى العكس، فإن أسلوب برنشفيك أكثر دقة وإحكاما بكثير من أسلوب كروتشه، كما أن مناقشاته مع الخصوم تتسم بالتهذب الشديد، على غير طريقة كروتشه. أخيراً فإنه يختلف مع الفيلسوف الإيطالي في أن له آراء نبيلة في ميدان الدين والأخلاق، جلبت له احترام الجميع وتقديرهم.

ثانياً - المثالية

في بداية كتابه الأهم، «جهة الحكم»، يضع برنشفيك كمسلمة مقبولة القضية الأساسية للمذهب المثالي فيما يخص ميدان نظرية المعرفة، حيث يقول: «إن المعرفة تكوّن عالماً هو لنا العالم. وخارج هذا العالم لا يوجد

شيء. إن الشيء الذي يكون وراء قدرة المعرفة إنما يكون بحكم تعريفه غير ممكن الوصول إليه وغير ممكن التحديد، أي أنه يصبح بالنسبة إلينا مساويا للعدم. وعلى هذا، فلا يمكن للفلسفة أن تكون شيئا آخر إلا نقداً للفكر[267]، ويؤكد هذا ويعضده أن الفكر وحده هو المكشوف تماماً للفكر، إن الموضوع الرئيسي للفكر ليس التصور، بل هو نشاط العقل ذاته، ويمكن من هنا تعريف الفلسفة بأنها نشاط عقلي يعي نفسه».

وتتزاوج هذه المثالية عند برنشفيك بالقول بالنزعة التصورية [268]، كما هو معتاد عند المثاليين، وتأخذ هذه التصورية عنده شكل القول بأن الحكم يسبق كل أشكال أنشطة العقل الأخرى.

ويرى برنشفيك أن التصور، مهما بدا بسيطاً، هو بالفعل تركيب من مفهوم وما صدق [269]، فهو، أي التصور، يفترض إذن فعلاً يجمع بين هذين الجانبين. وهكذا يمكن أن نقول إن فعل الإدراك وفعل الحكم هما واحد ونفس الشيء. إن التفكير العقلي ينحصر في النهاية في الحكم، والحكم يمثل فعل العقل الأساسي الوحيد الذي يقوم عليه كل بناء العقل من بعد ذلك.

وفي هذا الإطار، ينتقد برنشفيك مذهب الواقعية العقلية [270] عند كل من أفلاطون وديكارت، وهما اللذان حاولا إقامة النشاط التركيبي للعقل على أساس من الحقيقة التي تتعدى التجربة الإنسانية، بل هو ينتقد كذلك كانت نفسه، الذي لم يكن يقصد قطع الصلة بين هذا النشاط التركيبي ومقولة العلاقة، من حيث أن الأول خاضع خضوع التبعية للثانية، وبالتالي فهو خاضع للتصور [271]. إن الفلسفة الحقة، فيما يرى برنشفيك، هي التي تتحرر من القول بوجود أي شيء سابق على الحكم [272].

أما الحكم نفسه فإنه ينحصر في إثبات الوجود إما باعتباره ضرورياً أو باعتباره ممكناً. والعنصر الأساسي في الحكم هو الفعل [273]، والفعل من زاوية النظر إلى مضمون الحكم هو الذي يسمى فعل الكينونة [274]. وهكذا تصبح أوضاع الفعل الموضوع الجوهري للبحث الفلسفي.

ثالثاً - جهة الحكم

لفحص جهات الحكم فحصاً دقيقاً، يرى برنشفيك أن هناك شكلين

لجهات الحكم: شكل التداخل (Interiorité) وشكل التخارج (Exteriorité). أما شكل التداخل فإنه يقوم في صورة التواجد الباطني للأفكار بعضها مع بعض، وهو يميز خصوصاً الحكم الرياضي، حيث لا يكون للموضوع والمحمول معنى إذا نفصل أي منهما عن الآخر. إن شكل التداخل في الحكم هو وحدة العقل الذي يفرض على ذاته قانونه هو. إن شكل التداخل هو الذي يجعل الحكم معقولاً وقابلاً للتعقل والفهم، فالحكم مرتبط بهذا الشكل ارتباطاً جوهرياً. والميدان الطبيعي لشكل التداخل هو ميدان الأحكام النموذجية[275]، وهو يشكل الأساس لجهة الضرورة[276].

ولكن شكل التداخل لا يكفي وحده لتفسير الأحكام، فنجد إلى جانبه شكل التخارج، حيث أن الحكم ينبغي أن يحوز في داخله على نوع من التنوع والتعدد. إن شكل التخارج هو النتيجة الضرورية للعنصر اللاعقلي الذي يصطدم به العقل. ولكن هذا «اللاعقلي» لا هو الوجود المستقل عن العقل، ولا هو إسقاط من العقل خارج نفسه، وإنما هو مجرد الحدود التي يحد العقل نفسه بها [277]. وحين يجابه العقل هذا الحد، الذي هو نفى لنشاط العقل، فإنه يشعر بما يشبه الصدمة، التي يشعر الإنسان عادة أنها تأتي من موجود خارج على العقل.

إن الميدان الطبيعي لشكل التخارج هو أحكام الواقع [278]، فهناك إذن ثنائية وازدواجية في العقل: هناك شكل التداخل، من جهة، وبه تتحد عقلانية الحكم الرياضي وضرورته [279]، وهناك من جهة أخرى، شكل التخارج، وميدانه هو لا عقلانية ما لا يمكن الوصول إلى حقيقته، وواقع الأحكام المتصلة بالوقائع، وفيما بين هذين الشكلين يوجد شكل ثالث مختلط بينهما، وميدانه في رأي برنشفيك هو ميدان الممكن [280].

والعقل عند برنشفيك وحدة [281]، ولذلك فإن الفكر الإنساني لا يكتمل في رأي برنشفيك إلا في الحكم التحليلي الرياضي [282]، حيث يظهر فيه شكل التداخل في أنقى صوره.

والحكم التحليلي الرياضي حكم قبلي. ويتحدد العلم الرياضي بشكله وبموضوعه، ولكن الشكل الرياضي مستقل تمام الاستقلال عن موضوعه. ولا يوجد، في رأي برنشفيك، حدس رياضي، أي حدس عقلي.

أما أنواع الحكم الأخرى، الحكم الهندسي، الحكم الطبيعي في علم

الفيزياء (علم الطبيعة)، وحكم الاحتمال، وهي كلها أنواع من الحكم تزداد أكثر وأكثر من حيث درجة لا عقليتها [283]، هذه الأنواع من الحكم تختلف مع ذلك عن عالم الإدراك الحسي وتكون عالما مستقلا بها، ألا وهو «عالم العلم» وهو عالم لا يمكن تفسيره في إطار عالم الإدراك الحسي [284].

أي هذين العالمين هو الحقيقي؟ هذا، عند برنشفيك، سؤال لا سبيل إلى الإجابة عليه في نطاق النظرية الخالصة وحدها، ولذلك فإنه لا يبقى إلا القول بالثنائية [285]. وكذلك الحال أيضا بخصوص السلوك العملي الحقيقي، فهناك عالمان حيث تتصادم القوانين الأخلاقية الداخلية (الجوانية) للعقل مع النشاط الخارجي للإنسان وشرود الأفراد عن ذواتهم [286]. وحيث أن هناك عالمين، إذن فهناك نوعان من الإنسانية. ولن يحل هذه الثنائية إلا تاريخ العقل وتطوره، لأن العقل ينحو نحو الوحدة ونحو التداخل.

رابعاً - درجات حياة العقل

كتب برنشفيك عدداً من الكتب حول تاريخ العقل الإنساني، وهي تكشف عن واسع معرفته، وفيها يقدم صورة عامة في خطوطها الرئيسية عن تطور العقل. ويقول برنشفيك إنه يمكن أن نميز في الأساس بين مرحلتين في ذلك التطور: مرحلة الطفولة ومرحلة العمر الناضج.

أما الأولى، فهي عصر الاهتمام بالخارجيات[287]، عصر العلم بالسمعيات، عصر إنسان العقيدة السمعية، أما الثانية فهي عصر الإنسان الذي توصل إلى علم الرياضيات، عصر العلم العقلاني.

والذي اكتشف العلم العقلاني هم الفيثاغوريون، الذين خلقوا علم الرياضيات[288]، وكذلك سقراط[289]. ولكن الذي يدعو إلى الأسف أن أرسطو أرجع حياة العقل إلى مرحلة الطفولة، وتراجعت أوربا من جراء ذلك إلى طريق العلم السمعي لمدة عشرين قرناً من الزمان [290].

والذي أعاد اكتشاف الطريق الرياضي في العلم هو ديكارت، وبذلك أعاد إلى الإنسانية[291] حق الاستمتاع بحقها في الحقيقة [292]. وإذا كان ديكارت هو الذي فتح الباب الجديد، إلا أن السير على الطريق المكتشف تم وئيدا وئيدا، حيث لم يستطع المفكرون أن يحرروا أنفسهم على الفور من عادات الفكر القديمة المستقرة، أي من الاختيارات «الواقعية» [293]. ومنها

الاعتقاد في اعتماد العقل على عالم خارجي مستقل عنه. ثم جاء عصر الرومانتيكية [294]، وهدد بإرجاع الإنسانية إلى عهد القرون الوسطى [295].

ولكن هاهو العلم أخيراً يعين العقل على الانتصار، حيث قام آينشتين بالقضاء نهائياً على مفهوم الأفكار الحدسية [296]. ويرى برنشفيك أن هناك أسباباً للأمل في أن العقل يسير نحو مستقبل رائع بسبب ضمور أهمية عنصر الاعتقاد. ويرى برنشفيك أنه لا يوجد شيء خارج حرية العقل، أي خارج الوعي الخالص [297].

خامساً - دين العقل

قام برنشفيك بدراسة باسكال دراسة عميقة، ولذلك فإنه يختلف عن بندتو كروتشه في اهتمامه القوي بالمسائل الدينية، ويمكن إرجاع جماع فكره إلى أنه فلسفة للدين.

ويرى برنشفيك أنه لا يمكن الدفاع عن الدين ضد الفكر غير الديني باستخدام مفاهيم ذلك الفكر وتصوراته، إنما ينبغي على الدين أن يقيم بناءه ذاته بنفسه. ولكن القائم للأسف ليس ديناً واحداً، بل أديان متعددة[298]، وهي تتحارب على ميدان العقائد الدينية. ولكن الفلسفة، من جهتها، لا تستطيع أن تقبل بوجود حقيقتين: حقيقة دينية وأخرى علمية، فينبغي على الحقيقة الدينية أن تتحول لتصبح مجرد الحقيقة.

وهذه الحقيقة قد اكتشفت منذ قديم: إنها ديانة «الكلمة» [299]، ديانة النور الداخلي. وهي تقوم في الإيقان بأن الإله حاضر في فكرنا وفي حبنا[300]، ولكن هذا الإله ليس إلها متعاليا [301]، الإله الخالق للعالم. إنه ليس شيئا موضوعيا، ولا هو تصور عقلي، ولا هو حتى موضوع الحب، بحيث يمكن معارضته كموضوع بموضوع أو بشيء آخر. إنما هو الذي به نحيا ونعيش جميعا حياة العقل. بعبارة أخرى، فيما يرى برنشفيك، فإن الإله هو الكلمة، بل فلنقل، إنه فعل الكينونة في الحكم [302].

ويرى برنشفيك أن هذه الفكرة عن الإله لا تحررنا وحسب من المذاهب الأسطورية عن الإله، ولكنها تحررنا أيضاً على المستوى الأخلاقي: ذلك أننا لا ننتظر من الإله إلا الفهم الكامل الخالص الجدير بالألوهية.

ومن رأي الفيلسوف الفرنسي أن على الإنسان أن يفعل كما فعل جاليليو

حين تحرر من القول بمركزية الأرض في النظام الفلكي، وكذلك علينا أن نفعل في النظام الأجلاقي. فحين نتخلى عن الاهتمام بالأرضيات، فإن طابع العقل الإنساني ونزاهته وعرم اهتمامه إلا بالحقيقة وحدها وتواضعها، كل ذلك سوف يجتلى أعظم جلاء، بحيث تقودنا هذه التنقية إلى «العهد الثالث» [303]، وفي نفس الوقت، فإن الوعي سوف يتحرر تماماً من أسر ماضيه، ولكنه سوف يحتفظ بالوفاء له وليس بالعقوق والنكران. وكما أن «العهد الجديد» هو تكملة «للعهد القديم»، فكذلك دين العقل، وهو الذي يتمثل في البحث العلمي، هو تكملة واكتمال «للعهد الجديد».

ونرى من كل ذلك أن هذا المذهب هو تعبير عن فلسفة تؤمن إيماناً قوياً بالمباطنة وبالواحدية [304]. يقول برنشفيك إنه لا يوجد شيء خارج حرية العقل ولا خارج حركته المنطلقة الخلاقة، التي تتوسع وتزدهر في كل يوم بأشكال أعلى وأعلى من بعضها البعض، لكي تصل في النهاية إلى الوحدة التامة للوعي.

10 الفلسفة الكانتية الجديدة

أولا: مدارس الفلسفة الكانتية الجديدة [305]

ظهر الاتجاه المثالي في ألمانيا في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر الميلادي [306]، وخاصة في هيئة الفلسفة الكانتية الجديدة.

ويمكن تعداد سبع مدارس كبرى فسرت مذهب الأستاذ [307] على أنحاء مختلفة:

1- المدرسة الفيزيولوجية (هرمان هلمهلتز، 1821-1894م، فردريش ألبرت لانجه، 1828-1875م) وهي التي فسرت «الصور القبلية» عند كانت على أنها اتجاهات فيزيولوجية [308].

2- المدرسة الميتافيزيقية (أوتوليبمان، 1840-1912م، يوهانس فولكلت، 1848-1930)، وهي التي قالت بإمكان قيام ميتافيزيقا نقدية [309].

3- المدرسة الواقعية (ألوئيس ريل، 1844-1924م، ريتشارد هونجز فالد، ولد عام 1875م)، وهي التي سارت في اتجاه القول بوجود الموجود في ذاته[310].

4- المدرسة النسبية عند جيورج سيمل (1858-1918م) الذي قال بأن العنصر القبلي الذي تحددت عنه كانت هو ذو طبيعة نفسية وأنه نسبي.

5- المدرسة النفسية (هانز كرنيليوس،1863-1947م)، التي تقاربت بوضوح أكثر مع المدرسة

الوضعية.

هذه المدارس الخمس لم يعد لها من أهمية، وينبغي القول إنها جميعا ليست من أتباع كانت على المعنى الصحيح. وعلى العكس، فإن المدرستين الأخيرتين من المدارس السبع أهم بكثير من الخمس الأوليات، وظلت نشطة وافرة النشاط في فترة ما بين الحربين [311]، وهما تبقيان مخلصتين لروح الفلسفة الكانتية.

6- والأولى منهما هي المدرسة المنطقية (مدرسة ماربورج [312]).

7- والثانية هي المدرسة القيمية (ويقال لها مدرسة جنوب غربي ألمانيا، أو مدرسة بادن)[313].

وهناك أخيرا، مفكر مفرد، هو برونوباوخ، توصل إلى نوع من التركيب التجميعي لهذين التيارين الأخيرين، وهو يتعداهما في نفس الوقت الذي يطورهما فيه.

وهكذا فإن الحركة الكانتية الجديدة هي حركة ألمانية خالصة. وإذا كانت قد وصلت في فترة ما بعد الحرب الكبرى الأولى إلى عصرها الخصب، إلا أنها أخذت في التراجع ابتداء من وقت الحرب العالمية الثانية، وجاءت الاتجاهات الفينومينولوجية والوجودية والميتافيزيقية لكي تحتل مكانها. وقد ضربها، أي الحركة الكانتية الجديدة، الحكم النازي في ألمانيا ضربة قاصمة، لأن معظم ممثليها كانوا من أصل يهودي، وقد نالهم من الاضطهاد والتعذيب الشيء الكثير.

وسوف ندرس في هذا الفصل النقاط الرئيسية في مذاهب مدرسة ماربورج ومدرسة بادن وعند برونوباوخ. وهناك في الحق الكثيرون جدا ممن ينتسبون إلى كانت، ولكن تأثيرهم ضئيل ولا يجعل لهم الحق في فقرة من هذا الفصل. ومن جهة أخرى، وكما هو الحال مع الماركسية ومع الوضعية المنطقية، فإننا نجد أنفسنا أمام مدرسة بالمعنى الحقيقي [314]، وهي تحوز، عبر سائر تفرعاتها، مجموعة واسعة مشتركة من المبادئ والمناهج.

ثانيا: المفكرون

مؤسس مدرسة ماربورج هو هرمان كوهن (1842-1918م)، الذي اشتهر بكتبه عن أفلاطون، وتاريخ حساب التفاضل ومنهجه، وكانت. وهي كلها

كتب ذات مدخل صعب. أما تلميذه، باول ناتُرب (1854-1924م) والذي اشتهر بكتابه عن أفلاطون («نظرية أفلاطون في المثل»، 1903م) فإنه أجاد عرض أفكاره في صورة واضحة ميسرة للقارئ. ولعل كتابه «الفلسفة: مشكلتها ومشكلاتها» (1911م)، مع كتاب ريكرت، «موضوع المعرفة» (1892م)، أفضل مدخل إلى الفلسفة الكانتية الجديدة. ومن الأعضاء المهمين في مدرسة ماربورج نذكر أرنست كاسيرر (1874-1945م)[315] وأرتور ليبرت (1878-1947م) معروفان بنشاطهما على المستوى العالمي. أما كارل فورلاندر (1860-1928م) فإنه قام بإجراء تركيب بين أخلاق كانت والأخلاق الاشتراكية، أخيرا فإن رودلف أشتاملر (1856-1938م) هو أهم متخصص في فلسفة القانون بين أعضاء مدرسة ماربورج.

وقد تأسست مدرسة «بادن» على يد ويليام فيندلبند (1848-1915) وهو أحد مؤرخي الفلسفة الأكثر شهرة وتلميذ قديم للوطزة. ويتمتع فيندلبند بموهبة بارعة في العرض؛ والواقع أن كتابه «مقدمات» 1884، Preludes، نادرا ما واجه كتابا يفوقه من حيث الوضوح وجمال اللغة والأسلوب وكان خليفة فيندلبند على رأس هذه المدرسة هو هنريش ريكرت (1863-1936) الذي تميز، كأستاذه، بوضوح الفكر ودقته. أما إميل لاسك (1875-1915) فهو الكانتي الجديد الذي يتقارب مذهبه أكثر مع الموقف الفينومينولوجي. وقد مات لاسك خلال الحرب العالمية الأولى دون أن يخلف وراءه العمل العظيم الذي كنا نتوقعه منه. كذلك لابد أن نذكر، من بين الممثلين البارزين لهذه المدرسة، هوجو مونستربرج (1863-1916) الذي كرس اهتمامه بشكل رئيسي في علم النفس. أما برونو باوخ (1877-1942) فقد تخرج أيضا من مدرسة بادن، وكان تلميذا لكل من ريكرت ثم فيندلبند وبعض الكانتيين الجدد، وعلى الرغم من ذلك فقد تجاوزت فلسفته إطار هذه المدرسة وحاول الجمع بين موقفي مدرسة ماربورج ومدرسة بادن، مع إضافة عناصر جديدة عليهما معا. وقد تأثر باوخ بالفيلسوف لوطزة أكثر من تأثره بمدرسة بادن. ويعتبر باوخ من أصعب الفلاسفة الأوربيين على الفهم في عصره.

ثالثا: المذاهب الرئيسية المشتركة بين الكانتيين الجدد

يشترك كل الكانتيين الجدد في عدة مفاهيم أساسية هي التي تكون

الخلفية الموحدة بينهم.

1- وفي المحل الأول، فانهم ينتسبون جميعا إلى كانت، الذي هو في أعينهم أعظم الفلاسفة طرا، وهو عندهم «المفكر» بألف ولام التعريف، للثقافة الغربية الحديثة. وهكذا فانهم يقبلون جميعا مجموعة كبيرة من مواقفه الأساسية:

فهم يرفضون أولا المنهج النفسي [316]، ويرفضون الميتافيزيقا. وهم يرون أن الميتافيزيقا تبدو مستحيلة وغير ممكنة، بينما المنهج النفسي، وكل منهج تجريبي على العموم، ينبغي أن يحل محله في الفلسفة المنهج الترانسندنتالي [317]. ويرى هذا المنهج أن الفلسفة تنحصر في جوهرها في تحليل الشروط المنطقية للمعرفة وللإرادة.

2- وثانيا، فانهم جميعا، مثل كانت، «تصوريون»، أي أنهم ينكرون، كل على النحو الذي يرتضيه وحسب تنوعات المدارس، وجود الحدس العقلي[318]. وما العقل عندهم إلا ملكة تكوين الكل ابتداء من عناصر، وهو لا يحوز قدرة غير قدرة التركيب. وعلى هذا فلا توجد معرفة لمضمون الأشياء ولا للجوهر [319]. والاستثناء الوحيد من هذا الإجماع هو حالة «لاسك»، حيث وقع تحت تأثير الحركة الفينومينولوجية.

3- ثالثا، فهم جميعا مثاليون في نظرية المعرفة: ففعل المعرفة لا يقوم في عملية إدراك للموضوع، بل في فعل خلق الموضوع. وكما يقولون: «إن الموجود لا يوجد في ذاته، إنما الفكر وحده هو الذي ينشئه».

ورغم أوجه الاتفاق هذه، فانهم يرون أن «فهم كانت، يعني تعديه» (على قول فندلباند)، ولا يخشى الكانتيون الجدد من دفن جسم تلك الفلسفة، فلسفة كانت، من أجل إحياء روحها (على حد قول ناتُرب).

والواقع أنهم يتعدون كانت من نواحي عديدة:

أ-ذلك أن مثاليتهم أشد تطرفا من مثالية كانت، لأنهم يرفضون وجود «الشيء في ذاته».

ب-كذلك، فإنهم لا يوافقون على اعتبار الإحساس مصدرا أصليا للمعرفة، وهم بهذا عقليون أكثر تطرفا في مذهبهم العقلي من كانت.

وليست هاتان المسألتان إلا النقاط الأساسية بين نقاط اختلافهم عن كانت. وقد طوروا مذهب كانت وحوروا فيه بشأن العديد من المسائل الأخرى.

وسوف ندرس، في خلال هذا الفصل، أهم هذه المسائل.

ويجدر بنا أن نشير، من أجل تسهيل فهم مواقفهم، إلى أن مثالية هذه المدرسة لا شأن لها، ولا شبه لها، مع المثالية الذاتية التي قال بها فيلسوف مثل باركلي [320]، إنما مثاليتهم مثالية «ترانسندنتالية». ذلك أن الكانتيين الجدد يرفضون رفضا قويا فكرة المثالية الذاتية القائلة بأن العالم يوجد «في رأس» الذات المفكرة [321] ونسبة مثل هذا الموقف إليهم سيكون دليلا على سوء فهم لمذهبهم. كذلك فانهم لا يقيمون وزنا على الإطلاق لنظام الفيلسوف الألماني أفيناريوس المسمى «النظام المركزي»، وهو مجموع الوعي والنظام العصبي معا.

بل إن الذات كما يفهمونها ليست الوعي أيضا، لأن الوعي عندهم هو موضوع علم النفس. ونرى ريكرت في هذا المجال يبعد من مجال الذات، أولا، كل ما هو جسمي، وثانيا، كل ما هو مضمون نفسي، ولهذا لا يبقى دالا على الذات إلا ما يسميه «الوعي بصفة عامة» [322]، وهو يكاد يكون كالنقطة الرياضية التي لا توجد في عالم الواقع. فإذا فهمنا الذات على هذا النحو، فإن كل شيء يكون داخلا في عباءتها مباطنا فيها.

ويرى الكانتيون الجدد أنه إذا ما قبلنا هذه القضية الأساسية، فإنها لا تحتم بالضرورة رفض التجريبية الواقعية التي تقول بوجود واقع تدلنا عليه التجربة: ذلك أنه حيث أن كل شيء مباطن للذات وداخل تحتها، فإن هناك أنواعا متعددة من «التعالي» بإزاء الوعي التجريبي المتعين الإنساني، ولذلك فإن خطر «الانحصار في الذات» خطر غير قائم في هذا الإطار [323].

ثم تظهر مشكلة أخرى، هي تفسير الأساس الذي تقوم عليه الوقائع الموضوعية، وهي وقائع لا ينكر الكانتيون الجدد وجودها على الإطلاق. ولا يستطيع الكانتيون الجدد الرجوع إلى حقيقة تتعالى على التجربة من أجل تفسير موضوعية الوقائع الموضوعية، لأن الحقيقة الوحيدة القائمة عندهم هي حقيقة محتوى «الوعي بصفة عامة». وهم يرون، حلا لذلك، أن الموضوعية والحقيقة لا تظهران كلاهما إلا في الحكم [324]. وهكذا تنتقل مشكلة الموضوعية من مستوى الوقائع إلى مستوى الحكم، وتصبح المسألة هي محاولة الإمساك بما يجعل الحكم موضوعيا وحقيقيا، وذلك بدون تجاوز مبدأ المباطنة، أي أن كل شيء مباطن للذات وداخل تحتها. وتبدأ

الاختلافات بين مدارس الكانتية الجديدة من لحظة محاولة حل هذه المشكلة وتفسير مصدر الموضوعية والحقيقية في الحكم.

رابعا: مدرسة ماربورج

يتوجه ممثلو مدرسة ماربورج «المنطقية» جميعهم باهتمامهم ناحية العلوم الطبيعية الدقيقة [325]. ومع أنهم يهتمون أيضا في نفس الوقت بمسائل الأخلاق وحتى فلسفة الدين، إلا أنهم دائما يركزون أبصارهم على العقل النظري [326]. وأساس هذا كله أنهم يعتبرون أن نقد العقل الخالص هو أهم عناصر فلسفة كانت، وخاصة في الجزء الخاص «بالتحليل الترانسندنتالي»[327].

وهم يكملون الاتجاه المثالي في خط شديد التطرف والجذرية، حيث يرون أن كل شيء بغير استثناء يؤول إلى القوانين المنطقية المباطنة في العقل الخالص [328]. وهم يرفضون، مع سائر الكانتيين الجدد، كون الإحساس عاملا مستقلا من عوامل المعرفة. إن الإحساس عندهم لا يتعارض مع الفكر باعتباره، أي الإحساس، عنصرا أجنبيا خارجا عنه، وإنما هو مجرد كم مجهول وقابل للتحديد، كشأن عنصر «المجهول» (X) في الرياضيات. إن الإحساس عندهم ليس «معطى»، بل هو بالأحرى «مقترح» [329] على المعرفة، التي ينبغي عليها أن تحدده هي، أي المعرفة، بنفسها.

ولا يوجد حدس يقوم به العقل في رأي مدرسة ماربورج، والعلة في هذا أن العقل ما هو إلا تقدم متطور من الأحكام، حكم وراء حكم، وموضوع العقل هو «منتج» من نتاج هذا النشاط. والذي علينا أن نتحوط من الوقوع فيه هو أن نظن أن هذا النشاط الذي يقوم به العقل هو من نوع النشاط النفسي، إنما هو تجميعات منطقية خالصة من تصورات. وهذه التصورات هي نفسها مجرد علاقات منطقية. وينتج من هذا أن كل موجود، بل الوجود كله، يختزل إلى نسيج من العلاقات المنطقية، وبالتالي ينتفي أي مكان لأي عنصر لا عقلي. وقد سمى البعض هذه النظرية باسم «المثالية المنطقية»، أو باسم «النظرة المنطقية الشاملة» [330].

في هذا الإطار، كيف يمكن [331] إذن تفسير موضوعية الأحكام وتفسير معنى كلمة «الحقيقة»؟ يجيب المثاليون من مدرسة ماربورج على هذين

التساؤلين بالرجوع إلى المقولات [332]. فهذه المقولات عندهم هي وجهات للنظر، هي قواعد منطقية ذات طبيعة «قبلية» [333] خالصة، أي أنها مستقلة عن التجربة [334]، وإنما هي التي تحدد قيمة حقيقة الأحكام [335]: وهكذا يكون الحكم صحيحا (أي حقيقيا) حين ينبني متوافقا ومتسقا مع تلك المقولات، ويكون فاسدا (أي كاذبا) حين يكون في تناقض معها. إن المقولات هي شروط المعرفة. وخارج المقولات يوجد من غير شك فكر، ولكنه ليس معرفة. وعلى هذا النحو يفسر أتباع مدرسة ماربورج موضوعية المعرفة بغير الرجوع إلى أي عنصر سواء كان متعاليا أم لا عقليا [336].

وفيما يخص ميدان الأخلاق، فإن مدرسة ماربورج ترى أيضا أن المعايير الأخلاقية هي «قبلية» بالضرورة، أي أنها لا تولد من أرض التجربة. إن علم الأخلاق عندهم هو، في جوهره، منطق الواجبات، وكما هو الحال عند كانت، فان هذا الواجب عندهم واجب شكلي محض، أي أنه بغير محتوى محدد. ولكن أصحاب مدرسة ماربورج يختلفون عن كانت بأن لمذهبهم طابعا اجتماعيا يتعارض مع الاتجاه الفردي للأخلاق الكانتية. بل إن منهم من ذهب إلى حد محاولة التوفيق بين الأخلاق الكانتية والاشتراكية الماركسية.

وفيما يخص ميدان الدين، فإن مدرسة ماربورج لا تضفي عليه أي أهمية خاصة، بل الدين عندهم مجرد صورة من صور النزعة الأخلاقية، وفي هذا الإطار فإن الإله، عند فيلسوف مثل كوهين، لا يمثل إلا مثلاً أعلى أخلاقيا، أو هو الغاية التي يتمركز عليها العمل الأخلاقي بمعناه المحدد. ويتساءل الباحثون بصدد موقف ناتُرب، الذي أظهر نفس الأفكار في البداية، عما إذا كان قد عاد ليغير منها حقيقة في نهاية حياته.

وبصفة عامة، فإن أتباع مدرسة ماربورج يظلون مخلصين لمذاهب كانت أكثر من غيرهم من المثاليين. وعلى هذا، فإنهم امتداد في القرن العشرين الميلادي لأفكار القرن التاسع عشر [337]. والذي يدل على هذا الاتجاه ويؤكده أكثر من غيره هو الاتجاه الواحدي عند أتباع مدرسة ماربورج والذي يجعلهم يريدون تفسير كل الوجود بمبدأ منطقي وحيد [338].

خامسا: مدرسة بادن

إذا كانت مدرسة بادن (أو مدرسة جنوب غرب ألمانيا أو المدرسة

القيمية[339] تشترك مع مدرسة ماربورج في اعتناق الأفكار الأساسية للكانتية الجديدة، إلا أنها تختلف عنها اختلافا جوهريا وعلى أكثر من وجه.

ذلك أن أصحاب هذه المدرسة لم يتوجهوا باهتمامهم إلى العلوم الطبيعية واقتصروا عليها وحدها، إنما بدؤوا باعتبار أن الثقافة كل كامل، وبالتالي فانهم وجهوا انتباههم إلى تطورها فخصوا التاريخ باهتمامهم. ومن الواضح عندهم تأثرهم الجلي بالمذهب التاريخي الألماني (راجع الفصل الثالث عشر فيما يلي).

ومن جهة أخرى، فانهم يرون أن مركز الثقل في الفلسفة الكانتية لا يقوم في نقد العقل النظري الخالص [340]، بل في نقد العقل العملي. وإذا كانت مثاليتهم حاسمة ومتطرفة مثلما هو الحال عند أصحاب مدرسة ماربورج، إلا أنهم ليسوا من أصحاب الاتجاه العقلي المغالي، وإنما يقبلون بوجود عنصر لا عقلي في العالم [341]. وهم يرون أن الذي يقيم الوجود الموضوعي ليس قوانين منطقية، بل هي قوانين قيمية، أي ترتكز على القيم. ولهذا فإن موقفهم موقف تعددي [342]، كما أنهم يظهرون تفهما أعمق للقيمة الخاصة بالدين.

ويرى أصحاب مدرسة بادن أنه لا توجد حقيقة متعالية خارج «الوعي بوجه عام». أما تفسير قيام أحكام تعتمد على الحقائق المباطنة [343] ولكنها في نفس الوقت تدعى تمثيل الحقيقة وتدعى الموضوعية، فهو، أي هذا التفسير، يقوم على أن تلك الأحكام تكتسب حقيقتها وموضوعيتها من وجود قيم متعالية تحتوي على «وجوب الوجود» [344]، وهكذا فإن الحكم يكون حقيقيا (أي صحيحا أو صادقا)

حين يقابل [345] وجودا واجب الوجود، أي حين يقابل واجبا متعاليا.

وهكذا فإن مذهب مدرسة بادن يقبل إذن، كما نرى، بوجود مضمونات لا عقلية، ولا يذهب إلى حد اختزال الوجود بأسره إلى طرائق منطقية[346]. ذلك أن أساس الوجود عندهم يتكون من قيم مستقلة عن العقل، بل ومستقلة كذلك عن «الوعي بوجه عام» [347].

وهذه القيم المقصودة، في العلم والمنطق والأخلاق والاستيطيقا (فلسفة الفن والجمال)، إلى غير ذلك، ليست نسبية مطلقا، وإنما هي قيم مطلقة[348]. إنها قوانين مباطنة للعقل، وقوانين نموذجية. وهي تنتمي إلى عالم ثابت

خالد، وهي ليست موجودة [349]، بل هي ذات قيمة وحسب، بدون أن تكون واقعية [350]. وهناك من هذه القيم فئات ثلاث: قيم الحقيقة، وقيم الخير (في ميدان الأخلاق)، وقيم الجمال. ويضع فندلباند فوقها جميعا القيم الدينية [351].

وأهم ما يميز هذه القيم الدينية هو أنه لا يمكن التفكير فيها إلا إذا ربطناها إلى حقيقة متعالية على العقل. ونحن لا نستطيع الوصول إلى الإله المتعالي بوسيلة الفكر المنطقي الخالي من التناقض وحسب [352]، ولا يحتاج الاعتقاد في هذا الإله، الذي لا تقوم للقيم الدينية قائمة إلا به، لا يحتاج إلى أن نفهمه [353]. وهكذا نتعدى المباطنة الشاملة [354]، وإن يكن ثمن ذلك هو مذهب ديني لا عقلي.

إلى جانب نظريتهم في القيم، التي يستحقون بها أن نعتبرهم مؤسسين لفرع جديد من فروع الفلسفة، فإن فلاسفة بادن قدموا مشاركات ممتازة في ميدان فلسفة العلوم العقلية [355].

فإذا كانت العلوم الطبيعية «مشرعة»، أي أنها تضع قوانين (على ما يقول فندلباند)، أو تسير في منهجها على أساس التعميم (على ما يقول ريكرت)، فإن العلوم العقلية تتميز بأنها «مصورة» (Idiographiques) و«مفردة». إن هدف العلوم العقلية ليس إقامة قوانين عامة كلية، وإنما هدفها هو وصف الفردي والجزئي. ولكن المؤرخ لا يستطيع أن ينكب باهتمامه على أي موجود جزئي، فان عليه أن يختار، وهذا الاختيار يفترض حكما قيميا[356]، وهكذا فإن أساس كل العلوم العقلية، في رأي مدرسة بادن، هو تقدير وتقويم.

وقد تساءل ريكرت عن كيفية تفسير العلاقات المتبادلة بين العالمين، عالم الوقائع وعالم القيم، وانتهى إلى أن هذه العلاقات غير ممكنة إلا بوسيلة دائرة مختلفة عن هذين العالمين كليهما. هذه الدائرة يسميها ريكرت «العالم الثالث» ويسمى العلاقات التي تتألف منها «بتكوينات المعاني» [357]. والذي يقابل هذا العالم الثالث هو الثقافة[358].

وقد قام لاسك، عن طريق تطوير أفكار مدرسة بادن، وبسبب اتصالاته مع المدرسة الفينومينولوجية، قام بتكوين نظام فلسفي يقبل وجود مضمونات حدسية. وهذه المضمونات هي بالطبع مضمونات مباطنة للعقل، ولكن مذهب

لاسك يظل مع ذلك متعارضاً تعارضا قويا مع مذهب فلاسفة ماربورج.

سادسا: برونو باوخ

يأتي باوخ من مدرسة بادن، ولكنه مع ذلك ينفصل عنها بشأن أكثر من مسألة واحدة. فإذا كان أصحاب ماربورج يعتبرون أن مركز فلسفة كانت هو نقد العقل النظري الخالص وأصحاب بادن يعتبرون أنه نقد العقل العملي، فإن باوخ يرى أن الكتاب الثالث الهام لكانت [359] هو أهم مؤلفاته، وأنه هو الذي يحتوى على خلاصة فلسفته ويقدم معناها الحقيقي.

والموقف الأساسي لباوخ موقف يأخذ أخذا حاسما بالتعالي. فهو لا يتحدث عن التركيب القبلي وحسب، وإنما تحدث كذلك عن قانون التركيب[360]. وهو بهذا يصل إلى مذهب موضوعي أكثر تطرفا من مواقف المثاليين الكانتيين الآخرين بخصوص الموضوعية. وهكذا يميز باوخ بين صحة الأحكام وصحة العلاقات الموضوعية[361]وصحة العلاقات الموضوعية هي التي تؤسس صحة الأحكام.

أما الذات المتعالية (الترانسندنتالية) فإن باوخ لا يتصورها، على طريقة ريكرت،

على أنها مركز الوعي الذي لا يختزل إلى ما هو أبسط منه، وإنما على أنها نظام، أو مجموع شروط الموضوعات، فهي ذات موضوعية، ولكنها ليس لها من الذات غير الاسم [362].

ويعبر عنوان كتاب باوخ الرئيسي: «الحقيقة والقيمة والواقع» صدر عام 1923م) عن اتجاه مميز آخر لمذهبه، ألا وهو اتجاهه نحو اعتبار تلك المشكلات الثلاثة مجرد أوجه ثلاثة مختلفة لمشكلة واحدة، حيث أن الواقع يساوي الحقيقة، كما أنه من جهة أخرى هو القيمة. ذلك أن باوخ يرى أن الحقيقة، أي قيمة الحقيقة، هي في جوهرها القبول الخالص [363]، أي أنها الواقع، هذا بينما كل القيم الأخرى ما هي إلا أجزاء منها. وينتج عن هذا أن باوخ يرجع كل شيء إلى العلاقات المتعالية (الترانسندنتالية)، على طريقة أتباع مدرسة ماربورج، ولكنه يتصور العلاقات باعتبارها علاقات قبول، وهو في ذلك يقترب من موقف مدرسة بادن.

وابتداء من موضوعيته المثالية طور باوخ مذهبا في الجدل، يشبه مذهب

هيجل في الجدل بعض الشيء. وهو يرى أن «تصورات» الجدل أي قوانين تشكيل الموضوع، ليست ثابتة متصلبة، وأنها هي في حركة دائبة. إن العالم المادي في تطور دائب، ولكنه ليس وحده في هذا الحال، فقوانين العالم الجوهرية هي أيضا في تطور دائم. هذه القوانين في مجملها تحمل اسم «المثال» أو «الفكرة» [364] و«الفكرة» عند باوخ ليست مجرد تصور منظم، كما هو شأنها عند كانت، بل هي وحدة موضوعية للصور المنطقية الكلية اللانهائية.

ملاحظات ختامية انتقادية حول المدارس المثالية

يقوم في أساس المثالية الأوربية في القرن العشرين الميلادي حدوس، أو إدراكات، أساسية: هو حدس تفرد العقل، وحدس موضوعية القانون، وحدس الطابع الخلاق للمعرفة.

إن المثاليين يدركون في حدة ومضاء ونفاذ ما عمى عن إدراكه التجريبيون:

أ-إن العقل يختلف اختلافا جذريا عن المادة، ولا يمكن تفسير العقل بالمادة وإرجاعه إليها.

ب-إن القانون المنطقي أو الأخلاقي لا يمكن أن يقوم على عملية نفسية (على الأقل عند الكانتيين الجدد).

جـ-إن فعل المعرفة ليس مجرد استقبال سلبي للانطباعات.

إن هذه التصورات تتعدى بكثير، من غير شك، النظرات البدائية التي توجد عند المادية والوضعية والنفسية، وأيضا عند أصحاب المذاهب الذاتي النظري والمذهب القيمي. كذلك فإن المثاليين يتعارضون تعارضا قويا مماثلا مع الاتجاه الحيوي اللاعقلي [365]. وقد قدم المثاليون عددا من المشاركات تعد ذات قيمة عالية جدا، ومن ذلك مذهب كروتشه في الاستيطيقا (فلسفة الفن والجمال)، ونظرية القيم عند مدرسة بادن، وتحليلات أصحاب هذه المدرسة للمعرفة، وهي تحليلات بعضها دقيق ونافذ إلى درجة مدهشة.

ومع كل ذلك فان تصورات المثاليين لا تزال واحدية النظرة [366]، كما أنها عقلانية خالصة، إلى درجة أن بعض جوانب الواقع لا تجد لها مكانا في أرجاء تلك التصورات المثالية.

إن ما يميز سائر المثاليين هو الافتقار إلى فهم العالم المادي، الذي يختزلونه في النهاية إلى محض ظاهر أو وهم. كذلك يتميزون، أو غالبية منهم، بعدم القدرة على تفسير الواقعي والمتعين، كما أن لهم اتجاها نحو إحلال وظائف منطقية، خاوية من المضمون، محل الوجود.

إن كل هذا يعود، في غالب الأمر، إلى كونه نتيجة للأخذ بمبدأين: مبدأ المباطنة ومبدأ المذهب التصوري [367].

أخيرا، فانهم في معظم الأحيان، وكحال التجريبيين، غير قادرين على تقديم الحلول للمشكلات الفعلية الجادة للإنسان من حيث هو إنسان [368]. ويلاحظ هذا على الخصوص في ميدان الدين، الذي لا يهتمون به، فيما عدا مدرسة بادن، أي اهتمام ولا يظهرون بإزائه أي تفهم [369]. وهكذا، فإن المثاليين لا يزالون يمثلون العقلية المعتادة للقرن التاسع عشر الميلادي، ولذلك حلت محل فلسفتهم، في منتصف القرن العشرين الميلادي، عدة اتجاهات جديدة، أكثر اهتماما بالمتعين [370]، وأكثر انفتاحا على مجموع الوجود في شتى جوانبه.

الباب الرابع
فلسفة الحياة

بينما تجعل الفلسفة التجريبية والمادية، اللتان درسناهما في الباب الثاني، مركز بحثهما معرفة المادة، وبينما يدور المذهب المثالي، الذي درسناه في الباب الثالث، حول مفهوم «الفكرة» أو «المثال»، فان الفلاسفة الذين نعرض لهم الآن يحاولون تفسير الواقع كله بوسيلة مفهوم الحياة.

وليس هذا وحده هو الذي يميزهم، وإنما يميزهم على الأخص عن التجريبيين والمثاليين اهتمامهم بتحطيم الإطار العام للفلسفة الأوربية «الحديثة» (1600-1900م) وإطار الفلسفة الكانتية بوجه خاص. وفلاسفة الحياة يعتزلون كذلك اعتزالا أساسيا النزعة الميكانيكية قدر بعدهم عن المثالية سواء بسواء. وهناك اختلافات قوية فيما بين بعضهم والبعض، ولكن مهما كانت هذه الاختلافات فإنهم يجتمعون على الأمور التالية:

أولا، أنهم جميعا «فعليون» [371] على نحو مطلق، فعندهم لا يوجد إلا الحركة والصيرورة [372] والحياة. ونخص بالذكر أنهم لا ينظرون إلى الوجود والمادة وما شابه، ألا على أنها من فضالة [373] الحركة. وتعبر عنهم جميعا هذه العبارة للفيلسوف الفرنسي برجسون التي توجز حدسا يشتركون فيه كلهم: «هناك في الصيرورة أكثر مما هناك في الوجود».

ثانيا، هم يتصورون الواقع على نحو «عضوي»، وعندهم أن علم الحياة (البيولوجيا) في أهمية علم

الطبيعة عند أصحاب المادية العلمية. ويقوم علم التاريخ عند بعض فلاسفة الحياة من أتباع مدرسة دلتاي، يقوم بدور هام هو الآخر. وعلى كل حال، فإنهم جميعا يرون أن العالم ليس آلة، إنما هو على العكس حياة عاملة فاعلة.

ثالثا، يعتمد فلاسفة الحياة على هذا الموقف البيولوجي من أجل بناء مذهبهم الخاص في المعرفة. وهم جميعا في هذا الشأن لاعقليون [374]، وتجريبيون على الصراحة. وأكثر ما يرفضون رفض التحريم هو «التصورات»، «القوانين القبلية»، «الاستنباطات المنطقية». ذلك أنهم لا يقبلون على أي نحو أن يكون المنهج العقلي هو منهج الفلسفة، إنما منهجها ووسيلتها هو الحدس والنشاط والفهم الحي للتاريخ.

رابعا، كذلك فإنهم، بصفة عامة، ليسوا «ذاتيين»[375]، بل يقبلون، على عكس أصحاب المذهب الذاتي، بوجود حقيقة موضوعية تتعدى الذات العارفة وتستقل عنها. ولهذا فإنهم يطرحون بغير مهادنة المثالية الترانسندنتالية والمثالية المطلقة [376].

خامسا، وأخيرا، فإن معظم فلاسفة الحياة يظهرون ميلا واضحا للمذهب التعددي [377] وللاتجاه الشخصاني [378] وإذا كان هذا الميل لا يتسق دوما مع مذهبهم الأساسي في تطور الحياة، إلا أنه، أي ذلك الميل، يمكن أن يفسر على أنه رد فعل ضد الواحدية المادية أو المثالية. ويمكن، في داخل فلسفة الحياة، أن نميز بين أربع مدارس مختلفة:

- مدرسة الدفعة الحيوية عند برجسون
- البراجماتية الأمريكية والإنجليزية
- المذهب التاريخي عند دلتاي
- فلسفة الحياة الألمانية

وسوف نجمع دراسة التيارين الأخيرين معا في فصل واحد، ونفصل بين دراسة برجسون والبرجسونيين. وهكذا ندرس هذه التيارات في فصول ثلاثة.

- برجسون
- البراجماتية و البرجسونيون
- فلسفة الحياة الألمانية والمذهب التاريخي..

11

هنري برجسون

أولا: أصول فلسفته وخصائصها

هنري برجسون (1859-1941م) هو أهم ممثلي «فلسفة الحياة» الجديدة وأكثرهم جدة وأصالة، وهو الذي قدم أكمل صورة لتلك الفلسفة. ولكنه إذا كان قد انتهى إلى أن يكون على رأس تلك الحركة، فأنه لم يكن مع ذلك المؤسس لها.

وإذا اقتصرنا على فرنسا وحدها، فإن كتاب بُلنّدل «العمل» سبق في الظهور كتاب برجسون عن «المعطيات المباشرة»، كما أن لوروا، الذي سيصبح من بعدُ من أتباع برجسون، سبقه إلى الهجوم على التيار الميكانيكي.

والواقع أن كل هذه الحركة الفلسفية الفرنسية إنما تعد امتدادا للتوجه الروحاني الإرادي والشخصاني للفلسفة الفرنسية الذي افتتحه مين دي بيران، وأصّله على الخصوص كل من فيلكس رافيسون (1813-1900م) وجول لاشليه (1832-1918م). وأميل بوترو (1845-1921م) [379]، وهو الذي كان برجسون تلميذا له. ولكن برجسون لم يتأثر بهؤلاء الفلاسفة الفرنسيين وحدهم، إنما تأثر كذلك بتيار «نقد العلم» [380] كذلك فانه أخذ الكثير من المذاهب التطورية والنفعية في الفلسفة الإنجليزية

في القرن التاسع عشر الميلادي. وهو يقول هو نفسه إنه كان يبدو له في بداية اشتغاله بالفلسفة أن فلسفة هربرت أسبنسر هي وحدها التي تتطابق مع الواقع، ويضيف أن فلسفته إنما خرجت من محاولته التعمق في أساسيات نظام أسبنسر.

ولكن هذا الجهد التعمقي قادة في النهاية إلى رفض فلسفة اسبنسر برمتها، وأخذ في محاربتها من بعد ذلك بغير توقف. وقد أظهر برجسون تأملاته في أربعة كتب على وجه الخصوص، وهي تدل على منحي تطوره الروحي. ذلك أن كتابه الأول، «رسالة في المعطيات المباشرة للوعي» (ظهر عام1889م)، يحتوي على نظريته في المعرفة، بينما يعرض كتابه «المادة والذاكرة» (ظهر عام 1896م) نظريته في علم النفس، ويعرض «التطور الخلاق» (ظهر عام 1907م) ميتافيزيقاه المؤسسة على البيولوجيا التأملية [382]، وفي كتابه الأخير الهام «منبعا الأخلاق والدين» (ظهر عام 1932م) يعرض نظريته في الأخلاق وفلسفته الدينية [382].

وقد لاقت كل هذه الأعمال نجاحا ليس له مثيل، ويعود هذا النجاح ليسإلى أن برجسون قد عرض فيها فلسفة جديدة بالفعل وتقابل أعمق الاحتياجات الروحية لعصرها وحسب، بل وكذلك إلى أن برجسون يعرض فيها أفكاره في لغة ذات جمال نادر. وهذا هو السبب في أنه تلقى عام1927م. جائزة نوبل في الأدب. لقد ضم برجسون إلى وضوح أفكاره العظيم، وتعبيراته الدقيقة في تمييزها بين الفروق اللطيفة، وقدرته التخيلية الرائعة، ضم إلى هذا كله رصانة فلسفية نادرة النظير ومقدرة جدلية بغير مثيل. أضف إلى هذا كله أن كتبه تعتمد على معارف قوية أنتجتها بحوث ودراسات مستفيضة وشاقة. وهكذا أصبح بإمكان برجسون أن يتعدى المذهب الوضعي وأن يجعله يتراجع، وأن يتعدى كذلك المذهب المثالي للقرن التاسع عشر الميلادي، ليعلى فوقهما تيار فلسفة الحياة. إن برجسون هو أحد الرواد الذين خلقوا الفلسفة الأوربية الجديدة في القرن العشرين الميلادي.

ثانيا: الديمومة والحدس

الرأي المشترك الذي عليه الناس، ويؤيدهم العلم، أن خواص العالم هي: الامتداد والتعدد العددي والحتمية السببية. ويرى الإنسان العادي أن العالم

يتكون من أجسام صلبة ذات امتداد، وأجزاؤها تتجاور إلى جوار بعضها البعض، وأنه أي العالم، يتميز بخاصية المكان المتجانس كل التجانس [383] وبخاصية الفواصل المحددة التي تفصل بين الأشياء في المكان، كما أن كل الأحداث محددة مسبقا تحت سلطان قوانين لا تتبدل.

ويرى برجسون، من جهة أخرى، أن العلم الطبيعي [384] لا يدرس الحركة، وإنما هو يدرس وحسب المواقع المتتالية التي تقع فيها الأجسام، كما أنه لا يدرس القوى، وإنما هو يدرس وحسب نتائجها ومعلولاتها، وهكذا فإن صورة العلم عن العالم تفتقد، في رأي برجسون، بالكلية إلى الحركة (الدينامية) وإلى الحياة. أما الزمان، على النحو الذي يدركه عليه العلم، فها هو في نهاية الأمر إلا مكان في الواقع، وحين يزعم العلم أنه يقيس الزمان، فإن الذي يقيسه إنما هو في الحق المكان [385].

وهكذا يدرك الحس المشترك، من جهة، والعلم، من جهة أخرى، العالم، أما برجسون فأنه يقول إننا نستطيع مع ذلك أن نكتشف في أنفسنا، وإن يكن ذلك بعد جهد وتعب من غير شك، نوعا مخالفا تماما من الحقيقة. هذه الحقيقة تتميز بقوة مكثفة (Intensité) كيفية، وهي تتكون من عناصر غير متجانسة على الإطلاق، ولكنها مع ذلك يتداخل بعضها والبعض إلى درجة أنه يصعب أن نميز كل عنصر منها بذاته، أخيرا فإن هذه الحقيقة الداخلية تتمتع بالحرية. وهي ليست مكانية، ولا مما يمكن عدّه بالحساب، والواقع أنها تدوم، بل إنها ذاتها ديمومة خالصة [386]، وهي بهذا الاعتبار مختلفة كل الاختلاف عن المكان وعن الزمان على نحو ما تتصورهما عليه العلوم الطبيعية. إن هذه الحقيقة الداخلية فعل فريد وحيد ولا يتجزأ، هي دفعة ووثبة وصيرورة ولا يمكن أن تقاس. هذه الحقيقة، من حيث المبدأ، في سيلان دائب لا يتوقف، ومن هذا الجانب فإنها لا «تكون» وإنما هي «تصير» باستمرار.

الملكة [387] الإنسانية التي تقابل المادة المكانية هي الذكاء أو العقل، والذي يميزه، في رأي برجسون، هو أنه متجه دوما نحو الفعل والعمل. إن العمل هو الذي يوجه العقل بشكل مباشر. وحيث إن الإنسان يحتاج إلى صنع أشياء محددة تحديدا قاطعا، لذلك فإن الموضوع الأساسي للعقل هو الجسمي الثابت، غير العضوي، المتجزئ. إن العقل لا يدرك إدراكا واضحا

غير الثابت.

والمادة هي الميدان الذي يعمل عليه العقل، والعقل يتلقى المادة لكي يحيل الأجسام إلى أدوات، فهو، أي العقل، العضو المميّز «للإنسان الفاعل» [388] وهو مكيف في جوهره لكي يقوم بصنع الأدوات.

وبفضل اتحاده الجوهري مع المادة [389]، فإن الذكاء أو العقل لا يدرك، في ميدان المادة، الظواهر وحسب، وإنما هو يدرك أيضا ماهيات الأشياء. وبهذا فإن برجسون يهجر المذهب الظواهري سواء عند كانت أو عند الوضعيين [390]، وينسب إلى العقل، في شأن ميدان الجسميات، القدرة على معرفة الماهية [391].

ويرى برجسون أن العقل تحليلي أيضا، أي أنه قادر على أن يحلل كل نظام إلى قوانينه ثم يعيد تركيبها من جديد. ويتميز العقل بالوضوح وبالقدرة على التمييز بين الأشياء. وفي نفس الوقت، فإن العقل يختص أيضا بعدم القدرة، بالطبيعة، على فهم الديمومة الحقة، وهي الحياة. ذلك أن العقل مشكل على نموذج المادة، ولهذا فإنه حين يحاول فهم الديمومة فإنه يقوم بنقل الأشكال والصور التي تختص بها المادة، من امتداد وقابلية للعد والحساب والوضوح والتحديد الحتمي، يقوم بنقل هذه الأشكال إلى عالم الديمومة. وهكذا فإنه يقطع التيار الحيوي الفريد ويدخل عليه اللااستمرار والمكان والضرورة [392]. بل أن العقل، في رأي برجسون، غير قادر حتى على إدراك الحركة المحلية البسيطة، وهو ما تشهد به مفارقات زينون المشهورة [393]. هذا عن إدراك المادة. أما إدراك الديمومة فإن لا وسيلة له إلا الحدس. بالحدس نعرف الديمومة معرفة مباشرة ومن باطننا.

وخصائص الحدس هي على الضد من خصائص العقل أو الذكاء. إن الحدس هو عضو «الإنسان المتأمل»،وبالتالي فإنه ليس في خدمة الحياة العملية. موضوع الحدس هو المتحرك، هو العضوي، ما هو في حركة وتطور، إنه وحده الذي يدرك الديمومة.

وبينما العقل يحلل ويفكك من أجل الإعداد للعمل، فإن الحدس رؤية بسيطة [394] لا تفكك ولا تركب، بل ترى الديمومة في حقيقتها. ولكن الحدس ليس مما يمكن الوصول إليه في يسر، لأننا قد تعودنا عادة شديدة على استعمال العقل، فيلزمنا تحقيق عودة عنيفة إلى داخلنا، وهي عودة

باطنية تتعارض مع ميولنا الطبيعية التي اعتدنا عليها، وذلك من أجل أن نستخدم قدرتنا على الحدس، ولن نستطيع استخدامه إلا في اللحظات الموافقة، وما أندرها وما أسرعها.

وفي إيجاز، فان هناك ميدانين:

- هناك من جهة ميدان المادة المكانية الصلبة، وهي تقابل العقل المتجه إلى العمل.

- وهناك من جهة أخرى، ميدان حياة الوعي الذي يعيش في ديمومة، ويقابله الحدس.

إن العقل يتجه نحو العمل ونحو العمل وحده، وبالتالي فلا يبقى أمام الفيلسوف من أداة غير الحدس. والمعارف التي يحصل عليها باستخدام تلك الأداة لا يمكن التعبير عنها بأفكار واضحة ومحددة، كما أنه من غير الممكن استخدام البراهين في هذا الإطار. يبقى شيء واحد ممكن أمام الفيلسوف يستطيع أن يفعله، وهو أن يعين الآخرين على الشعور بحدس مشابه لحدسه. وهذا هو ما يفسر ثراء كتابات برجسون بالصور الموحية والخيالات والتشبيهات.

ثالثا: نظرية المعرفة وعلم النفس

يطبق برجسون منهجه الحدسي أكثر ما يطبقه، وفي المحل الأول، على ميدان مشكلات نظرية المعرفة.

يقول برجسون إن حلولا ثلاثة قد قدمت لتلك المشكلات حتى الآن:

- الثنائية الشائعة المعتادة.
- المذهب الكانتي.
- المثالية.

ولكن هذه الحلول الثلاثة كلها تقوم على أساس مشترك هو القول الخاطئ بأن الإدراك الحسي والذاكرة وظيفتان تأمليتان على وجه خالص، وأنهما مستقلتان عن الفعل والعمل، هذا بينما الواقع أنهما وظيفتان عمليتان تماما، وخاضعتان لمقتضيات الفعل والعمل. أما الجسد، فما هو إلا مركز للعمل والفعل. وينتج عن هذه الاعتبارات والمبادئ أن الإدراك الحسي لا يصل إلا إلى جزء وحسب من الواقع، وما هو، أي الإدراك الحسي، إلا جمع

منتخب من الصور الضرورية من أجل العمل.

والمثالية تخطيء، لأن الأشياء (الموضوعات) التي يتكون منها العالم هي صور حقيقية، وليست، كما تدعى المثالية، مجرد عناصر في الوعي. وتخطئ الواقعية العادية ونظرية كانت خطأ أبعد وأبعد من السابق، حين يضعان ما يتوسط بين الوعي والواقع الخارجي، ألا وهو المكان المتجانس، الذي يعتبرانه عنصرا محايدا ومستقلا في طبيعته عن الوعي وعن الأشياء معا. إن الواقع، في رأي برجسون، أن المكان ما هو إلا شكل حدسي، لا يتناسب إلا مع العمل الإنساني وحسب [395] وتعتمد نظرية المعرفة البرجسونية على أساس من نظرية سيكولوجية محددة.

ذلك إن برجسون يرفض المادية أول ما يرفض، وهي التي تستمد كل قوتها من واقعة أن الوعي تابع للجسم، وهو زعم خاطئ خطأ من يقول، حين يرى ثوبا يتماوج ويقع مع المشجب المعلق عليه، إن الثوب والمشجب واحد ونفس الشيء. ويرى برجسون أنه لا توجد صلة بين الظواهر النفسية والظواهر الفيزيولوجية [396] ولا حتى صلة التوازي [397]، وحتى هذا التوازي، على فرض وجوده، لا يبرهن على شيء [398]. والدليل على هذا هو الذاكرة الخالصة [399] ذلك أن برجسون يميز بين نوعين من الذاكرة:

- ذاكرة ميكانيكية، جسمية، وتقوم في مجرد تكرار الوظائف على نحو أتوماتيكي.
- وذاكرة خالصة، تقوم على هيئة صور الذكرى.

ويرفض برجسون أن يربط بين الذاكرة والدماغ، وهي العضو الذي يقدمه الماديون على أنه مركز الذاكرة. ويقول أنه لو كان للذاكرة محل محدد في الدماغ، إذن لاختفت أجزاء كاملة من الذاكرة في حالة حدوث إصابات معينة في المخ. ويرى برجسون أن الأولى أن نشبه الدماغ بالمكتب المكلف بتوصيل الإشارات والرسائل من جهة إلى أخرى. إن وظيفة الدماغ ليست القيام بواجبات الحياة الروحية بالمعنى الدقيق. ومن جهة أخرى، فإن الذاكرة ليست إدراكا حسيا وقد ضعف، وإنما هي ظاهرة مختلفة اختلافا جوهريا عن الإدراك الحسي [400].

أما علم النفس الارتباطي [401] فإنه يقوم على خطأ مزدوج، هو تصور الديمومة وكأنها مكان، وتصور الأنا وكأنه مجموع من أشياء على هيئة

مادية. نفس هذه الأخطاء تؤدي كذلك إلى القول بالحتمية السيكولوجية[402]، التي تتصور الدوافع وكأنها أشياء تقع معا في نفس الوقت، وتتصور الزمان وكأنه طريق في المكان، ومن ثم تنكر الحرية.

ولكن الحقيقة، عند برجسون، أن شخصيتنا ككل هي منبع ومصدر أفعالنا، والقرار الذي نصدره يخلق ويبدع شيئا جديدا لم يكن من قبل، والفعل إنما يخرج عن الذات، وعن الذات وحدها [403]، وبالتالي فهو حر حرية كاملة. وإذا كان هناك من ينكر هذه الحقيقة رغم وضوحها وضوح البداهة المباشرة، فإن علة هذا أن العقل أو الذكاء يبنى «ذاتا» سطحية، تشابه الجسم وعلى مثاله، وبهذا يخفي العقل الذات الحقيقية العميقة ويضع عليها الغطاء، بينما الذات الحقة خلق وديمومة ولا شيء غير ذلك.

رابعا: الحياة والتطور

هناك مذهبان تقليديان حاول بهما الفلاسفة تفسير الحياة: المذهب الميكانيكي والمذهب الغائي، وكلاهما، في رأي برجسون، على خطأ سواء بسواء.

ويرى المذهب الأول الميكانيكي، أن الكائن الحي، أو الكائن العضوي، ما هو إلا آلة تحددها في المحل الأول قوانين عقلية، بينما يرى المذهب الثاني، الغائي، أن هناك خطة محددة يسير على هداها العالم. وكلا المذهبين يغالي، على نحو أو آخر، في أهمية العقل أو الذكاء، هذا بينما يرى برجسون أن العقل مصنوع للعمل لا لمعرفة الحياة. لذلك ينبغي على الفلسفة أن تتعدى الميكانيكية والغائية كليهما، والميكانيكية على الأخص، لأنها تنكر أوضح المعطيات [404].

وكما كان الحال مع مشكلة العلاقة بين النفس والجسم [405]، فإن برجسون يلاحظ في إطار مشكلة الحياة ظاهرة تبرهن على خطأ المذهب الميكانيكي. وتتلخص هذه الظاهرة في تكون أعضاء حية ذات بنيات متشابهة ولكن في شروع متباينة غاية التباين. ومثال ذلك حالة العين عند الحيوانات الرخوية وعند الحيوانات الفقرية، حيث اختلف خط التطور في كل حالة عن الأخرى حتى من قبل أن يكتسب ذلك النوع أو تلك القدرة على الإبصار.

وبفضل مثل هذه الواقعة، وملاحظات أخرى عديدة، يرفض برجسون

المذهب الميكانيكي على طريقة داروين أو على طريقة الداروينية الجديدة[406]، ويرفض بالتالي التصور الميكانيكي عن الأعضاء الحية. ويرى برجسون أنه ينبغي أن ننظر إلى العضو الحي باعتباره التعبير المركب عن وظيفة بسيطة. وهو يشبهه بلوحة رسمها المصور بوسيلة آلاف من اللمسات، ولكنها كلها مع ذلك تعبير عن إلهام بسيط واحد، هو إلهام الفنان.

وصحيح أن الكائن العضوي يحتوى على تكوين آلي، بل قد يبدو كذلك أنه هو نفسه تكوين آلي. ولكن، فكما أن الجزئيات الصغيرة التي يتكون منها القوس المعماري قد تبدو متطابقة مع خط التماس، فكذلك تبدو الحياة حين تفحصها تفصيليا مناهج العلوم الطبيعية، تبدو وكأنها تكوين آلي، بينما هي ليست كذلك في الحقيقة.

إن الحياة، باعتبارها كلا، ليست كيانا مجردا [407]. إن الذي حدث هو أنه في لحظة معينة وفي مواقع معينة من المكان ولد تيار حيوي، وأخذ ينتقل من جرثومة [408] إلى أخرى بفضل الكائنات النامية المتطورة. ويجتهد التيار الحيوي من أجل الانتصار على العقبات التي تضعها المادة في طريقه، ويرى برجسون أن الجانب المادي في الكائن العضوي يمثل مجموع العقبات التي يتعين على الحياة الالتفاف حولها وتخطيها.

إن الحياة، في رأي برجسون، لا تسير على المنطق، وهي قد تخطئ أحيانا، وقد تتجمع قواها في ممرات مسدودة، أو قد تعود إلى الوراء أحيانا. ومع كل ذلك، فإن الاندفاعة الحيوية الكلية على مستوى الكون تستمر في مسيرتها وتبقى قائمة. ومن أجل أن تزدهر الحياة، فإن «الدفعة الحيوية» [409] تفرع نفسها إلى فروع متنوعة.

وهناك أولا الانقسام الكبير إلى عالم نباتي وعالم حيواني. وتتراكم الطاقة عند النبات تراكما مباشرا، ليقوم الحيوان بالنهل منها، وليحولها إلى مادة يتفجر منها العمل الحر. ولكن النبات مربوط إلى الأرض، ووعيه ثقيل لا يزال، ولا يبدأ الوعي في التيقظ إلا في عالم الحيوان. ثم تقوم «الدفعة الخلاقة» بتفريع نفسها، مرة أخرى، في عالم الحيوان في اتجاهين مختلفين، كما لو كانت تحاول منهجين مختلفين: في الاتجاه الأول تصل إلى الاكتمال في نوع الحشرات الاجتماعية [410]، وفي الاتجاه الثاني تصل إلى الاكتمال في نوع الإنسان.

من الجهة الأولى، تسعى الحياة إلى اكتساب الحركة السريعة والمرونة عن طريق «الغريزة»، أي ملكة استخدام الأدوات، أو الأعضاء، العضوية[411] بل وخلقها خلقا. والغريزة تعرف موضوعاتها عن طريق التعاطف، ومن الداخل، وهي حين تعمل تعمل بغير خطأ وعملا واثقا، ولكن عملها دائما على وتيرة واحدة، أي «واحدي الطريقة»[412].

أما عند الحيوانات الفقرية، فان الأمر مختلف، حيث يبدأ الذكاء أو العقل في النمو، في مقابل الغريزة، والعقل هو ملكة صنع الأدوات غير العضوية [413]. والعقل، بحكم طبيعة جوهره العميق، يتجه، ليس إلى الأشياء، بل إلى العلاقات، إلى الأشكال والهيئات. ولذلك، فإنه لا يعرف موضوعاته من الداخل، بل يعرفها من الخارج. وفي مقابل ذلك، فإن هذه الأشكال الفارغة يمكن أن تمتلئ بأشياء لا نهاية لعددها وبحسب إرادة العقل [414]. والعقل الكامل يتجاوز حدوده الأصلية، بل ويمكن أن يعمل خارج الميدان العملي الذي خلق له في حقيقة الأمر [415].

وفي الإنسان، أخيرا، يظهر «الحدس»، وإن كان لا يظهر إلا على صورة دفعات سريعة نادرة، وفي الحدس تصبح الغريزة بغير واجب عملي تؤديه وتصير قادرة على التأمل في ذاتها. ومن ناحية أخرى، فإن الإنسان حر. وهكذا فإن كل خط للتطور ينتهي إلى تحرير الوعي عند الإنسان، ويظهر الإنسان وكأنه الغاية النهائية من تنظيم الحياة على كوكب الأرض.

خامسا: الميتافيزيقا

إذا كان الفيلسوف يدع ذاته تنغمس قي بحر الحياة التي تحيط بنا، إلا أنه يحاول مع ذلك رسم خط يوضح منشأ وتطور الأجسام والعقل. إن الحدس الأساسي يظهر أن الحقيقة كلها صيرورة، وليست حياة ووعيا وحسب. لا توجد أشياء، وإنما توجد أفعال وحسب، والوجود هو في جوهره صيرورة. تقول العبارة الشهيرة لبرجسون: «هناك في الصيرورة أكثر مما في الوجود» [416].

إن العقل وحده، وبالتالي العلم، يصوران لنا أن الأجسام ثابتة صلبة. أما الحقيقة فهي أن العالم المادي نفسه في حركة، في اندفاعة، ولكنها اندفاعة السقوط والتبدد. ذلك أن هناك في رأي برجسون نوعين من الحركة في

العالم:

- الحركة الصاعدة، وهي حركة الحياة.

- والحركة الهابطة، وهي حركة المادة.

- إن القانون الذي يحكم المادة هو قانون تقلص الطاقة، أما الحياة فإنها تكافح ضد هذا القانون، ولكنه ليس في مستطاعها محوه تماما، وكل ما تقدر عليه هو أن تعوقه وأن تؤخر نتائجه.

ويشبه برجسون ما تفعله الحياة في هذا الشأن، من أجل تقريبه إلى الإفهام، بالبخار الذي يخرج على هيئة نفثات من شقوق الإناء، ثم يتكثف في الهواء المكشوف على هيئة قطيرات تتساقط. ولكن قدرا ضئيلا من البخار لا يتكاثف على الفور ويجاهد من أجل مساندة القطيرات التي تتساقط. كذلك الحال مع الحياة: فمن مستودع الحياة الهائل تخرج على التوالي أنواع من النفثات، وحين يسقط كل منها يتكون منه عالم. هذه القطرات التي تسقط هي المادة. وهناك تشبيه آخر حول نفس الأمر: فشأن العالم مع الحركة الحيوية شبيه بشأن الذراع المرفوعة التي إذا تراخت عضلاتها انخفضت. إن المادة كأنها فعل خلاق ولكنه ينحل ويتفكك. ولكن كل هذه الصور والتشبيهات غير كافية، لأن الحياة تنتمي إلى المجال النفسي، وليس إلى مجال المكان[417].

ونفس الأسر في شأن الوعي. إن الحدس يعمل في نفس الاتجاه الذي تعمل فيه الحياة، ويعمل الذكاء أو العقل في الاتجاه المعارض. وهذا هو السبب في أن العقل في جوهره مرتبط بالمادة متوافق معها. أما الحدس، فإنه هو الذي يظهر لنا الحقيقة الحقيقية، التي فيها تبدو الحياة وكأنها أمواج هائلة تمتد، ولكن الحواجز تعوقها، رغم ذلك، على معظم امتدادها. وهي تنجح في بقعة واحدة في تعدي العقبات، وتنطلق فيها حرة: هذه الحرية تظهر مع الشكل الإنساني للحياة. لذلك فأن الفلاسفة لم يخطئوا حين أعلنوا حرية الروح واستقلالها بازاء المادة، وربما كذلك دوامها إلى ما بعد الموت.

ولكن الفلسفة، مع ذلك، تاهت عن الطريق الصحيح حين استخدمت في التعبير عن ذلك المعنى لغة العقل ومفاهيمه. ويقدم برجسون تحليلات مفصلة طويلة تفسر كيف نشأت فكرة الفوضى (وذلك، على التخصيص،

بتداخل نظامين مختلفين، هما النظام الحيوي والنظام الهندسي)، وتفسر كيف تكونت فكرة «العدم»، وهي عنده فكرة زائفة بالمعنى الدقيق.

ويعترض برجسون على أهم النظم الفلسفية التي أنتجها ماضي الثقافات الأوربية. فهو يرى أن ميتافيزيقا أفلاطون وأرسطو قد ألغت فكرة «الديمومة»، وذلك بسبب الميل الطبيعي للعقل أو الذكاء [418]، وهذا الميل نفسه هو نتيجة لتصورات قامت اللغة باختلاقها. وهو يرى أن الأمر هو نفسه، رغم الاختلاف في بعض التفاصيل، مع النظم الفلسفية الغربية الحديثة، من مثل فلسفات ديكارت وأسبينوزا وليبنتز والمذهب النقدي عند كانت وفلسفة اسبنسر على وجه الخصوص. ويرى برجسون أن الطابع «السينمائي» للفكر [419] يظهر على أوضح ما يكون في فلسفة اسبنسر الذي يدعى أنه يدرك ويصور التطور الحي وكأنه تتابعات من حالات الوجود الذي ينمو، وهو بهذا، أي اسبنسر، ينكر تماما الديمومة الحقيقية ولا ينتبه إليها.

سادسا: الأخلاق

يرى برجسون أن هناك نوعين من الأخلاق: الأخلاق المنغلقة والأخلاق المنفتحة.

أما الأخلاق المنغلقة فإنها تدير وجهها عن أكرم ظواهر الحياة، وهي تنحصر في كونها نوعا من الضغط الذي يمليه المجتمع، والأفعال التي توافق تلك الأخلاق تتم بشكل تلقائي غريزي. ولا يصل الأمر إلى حد صراع بين الذات الفردية والقوة الاجتماعية إلا في حالات نادرة واستثنائية.

إن الأخلاق المنغلقة أخلاق غير شخصية، وهي منغلقة من ثلاثة أوجه:

- فهي تهدف إلى حفظ العادات الاجتماعية.

- وهي تطابق تماما المطابقة، أو يكاد، بين الفردي والاجتماعي، بحيث أن النفس تظل تدور دوما في نفس الدائرة.

- أخيرا، فإنها دائما أخلاق مجموعة اجتماعية محددة، ولا يمكن أن تصلح للإنسانية بأسرها، لأن هدفها هو تثبيت التلاحم الاجتماعي، وهذا التلاحم الاجتماعي لا يقوم، في معظمه، إلا أساس من الضرورة القاضية باتخاذ موقف الدفاع عن الذات [420].

إلى جانب هذه الأخلاق المنغلقة التي تلزم وتوجب على نحو مطلق لا يعرف الحرية، هناك الأخلاق المنفتحة. ويجسد هذه الأخلاق الشخصيات البارزة الاستثنائية والقديسون والأبطال. وهي ليست أخلاقا اجتماعية، بل هي أخلاق إنسانية وشخصية [421]. وهي ليست ثابتة جامدة، بل جوهرها هو التقدم والخلق. وهي أخلاق منفتحة بمعنى أنها تحيط بالحياة كلها في إطار الحب، بل هي تهب كذلك الشعور بالحرية، وتتطابق مع مبدأ الحياة ذاته. إن مصدر الأخلاق المنفتحة هو انفعال عميق، وهذا الانفعال، شأنه شأن العاطفة التي تثيرها الموسيقى، ليس له من موضوع محدد [422].

والحقيقة أن الأخلاق المنغلقة والأخلاق المنفتحة لا توجدان على هيئة خالصة. فكل تطلع [423] يسعى إلى أن يتأكد ويثبت في شكل إلزام وواجب، وكل إلزام [424] يسعى إلى أن يصبح تطلعا. وكلا الشكلين الأخلاقيين، وأحدهما ينبع مما تحت العقل والآخر مما فوق العقل [425]، هذان الشكلان يظهران على مستوى العقل، وهو السبب في أن الأخلاق حياة عقلية. والواقع أن الأخلاق المنغلقة وتلك المنفتحة كليهما تعبران عن نفس الدفعة الحيوية وتتكاملان فيما بينهما.

سابعا: فلسفة الدين

القسمة التي أجراها برجسون في ميدان الأخلاق تظهر مرة أخرى في ميدان الدين: فهناك الديانة الساكنة وهناك الديانة الديناميكية.

أما الديانة الساكنة فإنها خلق ذو طابع دفاعي. تدافع به الطبيعة عن نفسها بازاء نتائج النشاط العقلي، وهو الذي يهدد، أي النشاط العقلي، بقهر الفرد أو بتحلل المجتمع. إن الديانة الساكنة تصل ما بين الإنسان والحياة وما بين الفرد والمجتمع، وذلك بوسيلة حكايات خرافية تشبه الحكايات التي تحكي للأطفال. وهكذا فإن الديانة الساكنة هي نتيجة للقدرة الأسطورية التي للعقل. إن العقل، بمعناه الدقيق [426]، يهدد التلاحم الاجتماعي بالتحلل، ولا تستطيع الطبيعة أن تجابه العقل بالغريزة، لأن الغريزة في عالم الحيوان حل محلها العقل في عالم الإنسان. ولذلك فإن الطبيعة تعين نفسها بأن تخرج إلى النور القدرة الأسطورية. فإذا كان الإنسان يعرف بالعقل أنه سوف يموت، وهو أمر لا يعرفه الحيوان، فإن

الطبيعة تعين الإنسان على تحمل هذه المعرفة المريرة بأن تخلق له آلهة تقوم الأساطير بصنعها له. ويضيف برجسون أن دور القدرة الأسطورية في المجتمعات الإنسانية يقابل دور الغريزة في المجتمعات الحيوانية.

أما الديانة الديناميكية (المتحركة)، أو التصوف، فإنها شيء مختلف تماما عن الديانة الساكنة التي وصفتها السطور السابقة. إن الديانة الديناميكية هي نتاج للعودة إلى الاتجاه الذي تنبع منه الدفعة الحيوية، وهي استشعار بذلك الذي لا تستطيع الكلمات أن تعبر عنه أو أن تدركه، والتي تتطلع إليه الحياة.

إن مثل هذا التصوف لا يقدر عليه إلا بشر استثنائيون يخرجون عن مستوى العاديين. وهو لم يظهر عند قدماء اليونان، كما لم يظهر في صورته الخالصة عند قدماء الهنود، لأنه عندهم سيبقى تصوفا تأمليا إلى درجة مغالية [427]. إنما هو يظهر عند كبار المتصوفة المسيحيين الذين كانوا يتمتعون بصحة روحية كاملة. إن الديانة المسيحية تبدو وكأنها بلورة ذلك التصوف، كما أنها في نفس الوقت، ومن جهة أخرى، أساس له أيضا، لأن المتصوفة جميعهم ليسوا إلا مقلدين، ومقلدين ناقصين وإن كانوا مجددين وعلى أصالة، لذلك الذي أعلن موعظة الجبل [428]. إن التجربة الصوفية تسمح، فيما يرى برجسون، ليس فقط بتعضيد احتمال التصورات التي عرضها عن الدفعة الحيوية، بل وكذلك بتعضيد القول بوجود الإله، وهو الأمر الذي لا يمكن البرهنة عليه بالأدلة المنطقية.

ويقول المتصوفة أيضا إن الإله هو المحبة. ويرى برجسون أنه لا يوجد ما يمنع الفيلسوف من أن يطور فكرة أطلقوها، وهي التي تقول إن العالم ما هو إلا الوجه الملموس من هذه المحبة ومن الحاجة الإلهية إلى الحب.

كذلك يرى برجسون أن التجربة التصوفية، مؤيدة بنتائج علم النفس، تستطيع أن تثبت إثباتا احتماليا، يصل إلى درجة اليقين، بقاء الروح بعد الموت.

12 البراجماتية والمدرسة البرجسونية

أولا: البراجماتية

ازدهر التيار البراجماتي على الخصوص في الولايات المتحدة الأمريكية وفي إنجلترا، ولكن لم يقتصر ظهوره على هذين البلدين، فقد وجد من يمثله، في حدود عام 1900م في ألمانيا، حيث ظهر عند أصحاب المذهب التجريبي النقدي كارل ماركس ولينين، جيورج سيمل، وهانز فايهنجر (1852-1933م)، كما أن اتجاه المدرسة الوضعية قريب جدا من الاتجاه البراجماتي، أما في فرنسا، فإن عددا من ممثلي اتجاه «نقد العلم»، وعلى الخصوص أبل ري، يشاركون البراجماتية في أكثر من نقطة التقاء. ومن المفهوم أن كل هؤلاء المفكرين لا يدافعون وحسب عن بضعة أفكار ذات طابع براجماتي، بل إن لهم مذاهبهم الأخرى في نفس الوقت.

وفيما يخص نظرية المعرفة، فإن البراجماتية تنحصر في القول بإنكار أن تكون المعرفة نظرية وتأملية خالصة، وفي القول بإرجاع الحقيقة إلى المنفعة. ولكن كل واحد من البراجماتيين يعرض هذه المبادئ على نحو يختص به هو، وعلى درجات

تختلف فيما بينهم. وعلى حين أن التيار الأكثر تشددا يعلن أن القضية الصحيحة [429] هي التي تؤدي إلى نجاح فردي، فإن التيار الأكثر اعتدالا يرى أن الحقيقي هو ما يمكن التحقق من صدقه بوسيلة الوقائع الموضوعية. وسواء كان هذا أو ذاك، فإن كل براجماتي يرى أن المنفعة والقيمة والنجاح هي المعيار الوحيد للحقيقة، وهي أيضا بصفة عامة جوهر الحقيقة. أما ما يختلف بشأنه البراجماتيون فيما بينهم، فهو شروط هذه المنفعة وحسب.

والبراجماتية في تيارها الأمريكي-الإنجليزي ليست نظرية في المعرفة وحسب، بل تضاف إليها في الأغلب فلسفة للحياة تشبه كثيرا فلسفة الحياة عند برجسون. وترى هذه الفلسفة الحيوية البراجماتية أن الحقيقة لا تعرف الثبات، بل هي تسيل وتخلق ألوانا من الخلق الحر، ويعجز العقل عن إدراك هذه الحقيقة، وتقوم كل معرفة على أساس التجربة. ويتشابه البراجماتيون الأمريكيون والإنجليز مع برجسون أيضا في الأخذ بموقف معين يتسم بالطابع الشخصاني والإنساني.

أما الاختلاف الرئيسي بين ممثلي البراجماتية والفيلسوف الفرنسي، فانه يقوم في أن برجسون يعتبر أن وظيفة الحدس هي وظيفة نظرية في جوهرها، بينما يرى البراجماتيون أن كل معرفة هي عملية بحكم تعريفها[430].

وبصفة عامة يمكن القول إن للبراجماتية ولفلسفة برجسون مبادئ مشتركة نبعت عن نفس الأصل، وقد تطورت البراجماتية في نفس وقت نمو الفلسفة البرجسونية وبالموازاة معها، وقامت في تاريخ الفكر الغربي بنفس الدور الذي قامت به تلك الفلسفة.

ولكنها أصبحت في دائرة الماضي عند منتصف القرن العشرين في أوربا، ولم تستمر إلا على نحو جزئي في التيارات الأخرى (من مثل الوضعية الجديدة والوجودية). لذلك فإننا سوف نمر سريعا على البراجماتيين الثلاثة الشهيرين: وليم جيمس، وفردناند شلر، وجون ديوي.

والأول والثالث أمريكيان، والثاني إنجليزي، وتأثير الأمريكيين على الفكر الأوربي عظيم إلى حد أنه يستلزم التوقف عندهما للحظات.

ثانيا: وليم جيمس

أول من أعلن آراء براجماتية الطابع هو المنطقي والفيلسوف الأمريكي

تشارلز بيرس (1839-1914م)، ولكن المذهب البراجماتي ظهر في صورته الواضحة الملامح على يد وليم جيمس (1842-1910م)، الذي يعتبر مؤسس هذه المدرسة وممثلها الأساسي.

كان جيمس شخصية فذة غير عادية، حيث جمع في شخصه بين عالم الفزيولوجيا وعالم النفس المبرز [431]، كما كان واسع المعارف في ميدان الفنون، وذا طبع متدين عميق التدين، كما كان إلى هذا كله كاتبا لامعا، وقد أثر تأثيرا قويا على مجمل الفلسفة الغربية في القرن العشرين الميلادي.

ومبدأ فلسفته هو رد فعل معارض للمثالية التي قدمها كل من برادلي[432] والفيلسوف المثالي الأمريكي الكبير جوزيا رويس (1855-1916م)، كما بدأت، من جهة أخرى بمهاجمة المذهب الواحدي [433] والحتمية العلمية، واستخدمت في هذا الصدد تيار «نقد العلم» وطورته.

ويعتمد مذهب جيمس على تصور ديناميكي (حركي) وتعددي للوجود: أي أن العالم ليس كاملا نهائيا، ولا يحتوي على جواهر ثابتة، بل هو في صيرورة دائمة دائبة، كما أنه ليس كيانا واحدا مفردا، بل هو يتكون من أفراد متعددين. ويذهب جيمس إلى حد إظهار نوع من التعاطف مع القول بتعدد الآلهة، ووراء هذا كله أنه يرفض دائما القول بالواحدية ويمتعض منها أشد امتعاض. من جهة أخرى فان فلسفته تعارض المذهب العقلي أشد معارضة، وذلك إلى حد إنكار التعارض بين الذات والموضوع، ويصف وليم جيمس نفسه فلسفته بأنها تجريبية متشددة وهو يدفع بفكرة إمكان الموجودات [434] إلى حدها الأقصى بالقول بنظرية أسماها Tychism)[435] وهناك نظرية مشهورة تقدم بها وليم جيمس، هي نظرية «الواحدية المحايدة» بازاء قطبي الفيزيولوجي والنفسي: وفكرتها أنه لا يوجد اختلاف جوهري بين الظواهر النفسية والظواهر الفيزيولوجية.

ولكن أشهر ما تقدم به وليم جيمس من مذاهب هو البراجماتية، وهي التي ترى أن الفكرة تكون صحيحة حين تؤدي إلى إدراك موضوعها، وأن القضية تكون صحيحة حينما تؤدي إلى نتائج نافعة إذا ما نحن قبلناها، وحين تثبت أنها قابلة للعمل.

وقد استخدم جيمس للتعبير عن هذا التحقق العملي كلمة «Cash» (النقد المعدود)، وقد أساء كثيرون فهم المقصود بها [436]. أما «المنفعة»، فإن وليم

جيمس لا يقصد بها إشباع الحاجات المادية للفرد وحدها، بل يقصد كذلك كل ما يساهم في تألق حياة الإنسان والمجتمع[437].

ومن هذه الوجهة للنظر، فإن عقائد الدين صحيحة تماما في نظر وليم جيمس، وهو يرى أنه ينبغي الحكم على الدين لا بشيء إلا بنتائجه [438]. ويعلن جيمس أنه لا يدرى أن للدين مغزى ميتافيزيقيا أم لا [439]، ولكن المؤكد أنه على الأقل فرض خصب [440].

هذا الموجز القصير لا يستطيع أن يوضح على ما يجب مدى غنى مواقف وليم جيمس، ولكننا لا نستطيع الدخول في تفاصيل أكثر، لأن فلسفته تنتمي، إذا أردنا الدقة، إلى حقبة أواخر القرن التاسع عشر الميلادي.

ثالثا: البراجماتية الإنجليزية

ظهرت الفلسفة البراجماتية في بريطانيا تحت تأثير وليم جيمس من جهة، وعلم النفس الجديد المعارض للمذهب الترابطي، والذي دافع عنه، أي عن ذلك التيار الجديد في علم النفس، سواء وليم جيمس نفسه أو جورج سكوت (1860-1944م). والممثل الرئيسي لهذه المدرسة الجديدة هو فردناند شللر (1864- 1937م) [441]، الذي كان قد تأثر تأثرا عميقا بالفيلسوف المنطقي الإنجليزي ألفرد سدجوك، وهو الذي كرر التأكيد على استحالة وجود منطق صوري صرف.

وأول ظهور للبراجماتية الإنجليزية كان في كتاب اشترك في تأليفه ثمانية من شباب الفلاسفة تحت عنوان: «المثالية الشخصانية» (ظهر عام 1902 م). ولم يكن كل مؤلفو هذا الكتاب، ومنهم هنري استيورات (1863-1946 م). وشلر نفسه وهاستنجز راشدال (1858- 1924 م)، لم يكونوا جميعهم من البراجماتيين، ولكنهم قبلوا جميعا المذهب التعددي، وبه عارضوا مثالية برادلي وواحدية اسبنسر على السواء. وهذا الكتاب، شأنه شأن كثير من كتب تلك الفترة، إنما يدل بالأحرى على الأزمة الروحية للقرن التاسع عشر الميلادي أكثر من دلالته على ظهور تيار جديد يؤيد الاتجاه الواحدي.

وكانت الأفكار قد بدأت في التوجه نحو اسم شلر منذ عام 1891 م. حين ظهر كتابه: «الغاز أبي الهول. دراسة في التطور كتبها بدائي من سكان الكهوف»، وهو كتاب غريب، يعلن فيه شلر انتماءه إلى المذهب التعددي

وإلى المذهب الشخصاني، ويفصل فيه مذهبا يرى أن الإله كائن شخصي محدد. ولكن هذا الكتاب ينتمي إلى فترة لم يكن فيها شلر بعد براجماتيا.

ولم يبدأ في الإعلان عن كونه براجماتيا بالمعنى الكامل إلا منذ عام 1903، ولكنه يسمى البراجماتية باسم آخر هو «النزعة الإنسانية»، وهو يأخذ لنفسه تعبير بروتاجوراس المشهور: «الإنسان مقياس كل شيء»، ويؤيد السفسطائيين اليونان، ويدافع عنهم ضد المذهب العقلي عند أفلاطون[442]، بل ويقوى من معنى عبارة بروتاجوراس، ليذهب إلى أن الإنسان ليس مقياس كل شيء وحسب، بل هو خالق كل الحقيقة.

والحقيقة عند شلر ما هي إلا كم ضخم غير منظم ولكنه قابل للتشكيل، وهي لا تصبح «واقعة»(بالألمانية Tat-Sache، أي«شيء للفعل») إلا حين يتصل بها عمل الإنسان. والنتيجة أن سؤال: ما هي الحقيقة؟ يصبح سؤالا بغير معنى، إنما السؤال الذي ينبغي أن يسأل وأن يتكرر وضعه هو: ماذا نستطيع أن نفعل بها؟

ويهتم شلر اهتماما أساسيا بالمنطق، وهو في هذا واقع تحت تأثير سدجوك. ويرى شلر أن المنطق لا يستطيع أن يكون صوريا ومجردا، ويعلن باللاتينية:- Ex pellas Hominem, Logica, Tamen Usque Recurret («اصرف الإنسان، أيها المنطق، ولكنه سيعود إليك دائما»). إن المنطق عند شلر هو شيء إنساني، وعليه أن يخدم الإنسان، لأنه أداة فعلية ومتعينة من أجل العمل. ويرى شلر أن مبدأ الذاتية ومبادئ المنطق الأخرى، التي يقال إنها مبادئ مطلقة، هذه المبادئ كاذبة [443]. والحال كذلك أيضا مع «الحقيقة». فيرى شلر أنه لا توجد حقيقة مطلقة، إنما كل حقيقة فهي إنسانية. ولا يقود شلر على الدقة إن كل قضية نافعة حقيقية، وإنما يقول إن القضية الحقيقية لابد أن تكون نافعة، وأن كل قضية تمثل قيمة. وعلى هذا. فإن الحقيقة لا تعلن مرة واحدة وإلى الأبد، وإنما هي ديناميكية (حركية) وفي صيرورة مستمرة. ويتصور شلر الحقيقة على طريقة داروينية خالصة حين يختزلها إلى مفهوم التيار الحيوي. إن مذهب شلر ليس منطقا، وإنما هو تحليل منطقي بيولوجي للمعرفة.

ولكن شلر لم يجد صدى موافقا كبيرا لمذاهبه في أجواء الفلسفة الإنجليزية، واعتبره الكتاب سفسطائيا بارعا، وهي تسمية افتخر بها هو

نفسه على كل حال.

ولم يكمل أحد مذهب شلر بعد موته عام 1937 م، ولكن كتاباته العديدة، والتي كتبت في أسلوب رائع، استمرت في إحداث تأثير كبير. ويمكن أن نقول إن جزءا من الأفكار التي توجد منتشرة في منتصف القرن العشرين الميلادي إنما تعود إلى فلسفة شلر.

رابعا: جون ديوي

اكتست البراجماتية الأمريكية طابعا خاصا على يد جون ديوي (1859-1952م)، الذي جمع بين المادية العلمية وآراء وليم جيمس.

وبينما كان مذهب جيمس يتجه على الخصوص وجهة دينية، وبينما كان شلر يريد إقامة مذهب إنساني فلسفي، فإن ديوي يتجه باهتمامه كله ناحية العلوم الطبيعية. وهو يأخذ بالمذهب «السلوكي» الذي قدمه واطسن، وهو المذهب الذي يقول إن العقل ما هو إلا «ما يفعله الجسم». وانتهى ديوي إلى أنه لا توجد معرفة حقيقية خارج المعرفة التي ينتجها منهج العلوم الطبيعية. وإذا كان المفكرون في العصور السابقة، التي لم تتوصل بعد إلى التكنولوجيا التي عرفها العصر الأخير، إذا كانوا يبحثون عن أسباب الأعمال خارج نطاق التجربة [444]، فإن ذلك غير ممكن اليوم، وينبغي رفض كل الأفكار التي تتعالى على الطبيعة، في هذا العصر المتقدم، والاتجاه بالكلية إلى «الخبرة» [445].

وتعلمنا الخبرة أن كل شيء يتغير، وأنه لا يوجد ثبات أو سكون، لا في ميدان المادة ولا في ميدان العقل، والفكر نفسه ما هو إلا أداة من أجل العمل. ولا يبدأ الإنسان في التفكير إلا حين يصطدم بصعوبات مادية يكون واجبا عليه التغلب عليها [446]. وبالتالي فإن الأفكار ليس لها إلا قيمة «أدائية» أو «وسائلية» وحسب (ومن هنا تسمية مذهب ديوي «الذرائعية»). إنها ما هي إلا أداة معلقة على الخبرة النشطة وتنتجها تلك الخبرة وتستخدمها. إن قيمة الفكر تعتمد بالكلية على مدى نجاحها. وفي نهاية الأمر، فإن الحقيقي هو وجه من أوجه الخير.

وقد ذاعت شهرة جون ديوي على الأخص باعتباره مفكراً تربويا يروم إصلاح مناهج التربية على أساس آراء اجتماعية متشددة في شأن الطابع

الاجتماعي للتربية، ولكن فلسفته هي الأخرى أثرت تأثيراً عظيما جدا في الولايات المتحدة الأمريكية. وقد كانت فلسفته لمدة طويلة أقوى قوة عقلية في تلك البلاد التي تعبد التكنولوجيا، ولم تعرف خبرة «التقدم» العلمي، على النحو الذي عرفته أوربا [447].

وإنه لانقلاب عجيب أن ينتهي مذهب وليم جيمس، الذي خرج من الاعتراض على إعطاء قيمة أعلى مما ينبغي إلى التكنولوجيا والعلوم الطبيعية، ليتحول على يد جون ديوي إلى واحد من أركان التصور المادي والعلمي للعالم.

خامسا: المدرسة الجدلية

من المدارس ذات العلاقة مع البراجماتية، نذكر «المدرسة الجدلية»، لأنها استمدت بعضا من آرائها الأساسية من البراجماتية.

وتتجمع هذه المدرسة من حول المجلة الفلسفية التي تنشر في زيورخ بسويسرا: «ديالكتكا» [448]، التي بدأت في الظهور عام 1947 م، والممثل الرئيسي لهذه المدرسة هو فردنان جونست (ولد عام 1890 م) [449]. ويتعاطف المفكر الفرنسي وفيلسوف العلم المعروف جاستن باشلار (ولد عام 1884 م)، وعدد آخر غيره من العلماء والفلاسفة، مع هذه المدرسة على نحو واضح إلى درجة أو أخرى.

ويرى جونست أن كل معرفة إنسانية هي معرفة جدلية، ويعني بذلك إنها ينبغي أن تكتفي بفلسفات وبقواعد مؤقتة، تقوم على أساس الوعي الجماعي الحي للباحثين في عصر ما. فلا يوجد هناك معيار مطلق للحقيقة. وينتج عن هذا أنه لا ينبغي أن نقبل بصحة قضايا أو قواعد أو نظريات إلا طالما كانت نافعة لحركة العلم. ويرى الديالكتكيون أن هذا المبدأ صالح في شتى الميادين. وهم يضيفون أنه لا يوجد منطق مطلق، وإنما توجد وحسب نظم منطقية مختلفة: وعلينا إما أن نقبلها أو أن نرفضها، وذلك حسب مدى نفعها.

ولا يقبل الجدليون اللوم الموجه إليهم بأن موقفهم موقف نسبى، ويصرحون بأنهم لا يقولون بأن الحقيقة نسبية، وإنما يقولون وحسب أنه لا ينبغي أن نقبل أن يكون لأي شيء قيمة مطلقة [450].

ومن جهة أخرى، فإنهم يدفعون عنهم المذهب الحسي، بمعناه الضيق، والمذهب الأسمى، اللذين يقول بهما اتجاه الفلسفة الوضعية المنطقية، ويرون أن منهجهم ممكن التطبيق في سائر الميادين (بما فيها علم النفس الاستبطاني، بل وكذلك علم اللاهوت). ومع ذلك، فيبدو أنهم يشبهون الوضعية المنطقية في اعتبار منهج العلوم الاستدلالية المنهج الوحيد القادر على إنتاج المعرفة. وقد ظهرت المدرسة الجدلية في خلال المؤتمر الدولي العاشر للفلسفة (عام 1948م) كواحدة من أقوى المدارس وأكثرها حركة وديناميكية. وقد نجحت في اجتذاب عدد غير قليل من المفكرين الأوربيين الذين كانوا من قبل من أنصار الوضعية المنطقية. كذلك فإنها مركز جذب لعدد من العلماء والرياضيين ذوي الاهتمامات الفلسفية، ولعدد من الفلاسفة المنشغلين بدراسة المنهج العلمي في العلوم الطبيعية وفي الرياضيات.

سادسا: المدرسة البرجسونية

تكونت في فرنسا، تحت تأثير برجسون، مدرسة واسعة ممتدة الأطراف منذ بداية القرن العشرين الميلادي، وهو العصر الذي تأثر أيضا بحركة «نقد العلم» وبالبراجماتية الأمريكية. وقد اتجهت هذه المدرسة في الاتجاه الحيوي واللاعقلي إلى أبعد مما ذهب إليه برجسون نفسه. وأغلب أعضاء تلك المدرسة ممن يعلنون أخذهم بالبراجماتية، والباقون ممن يأخذون بالاتجاه «الإرادي» الذي يعتبر أن للإرادة الأولوية على العقل، وأن الحقيقة، كما هو الحال عند فردريك شلر، قيمة حيوية [451].

ولن نستطيع هنا التفصيل في هذه المذاهب بسبب حجم هذه الدراسة المحدود، وعلى كل حال فإنها لا تتميز بأصالتها وتجديدها بقدر ما تتميز بتطرفها. ومع ذلك، فإن التطور الذي مر به قسم من هذه المجموعة يستحق الاهتمام: فقد بدؤوا متطرفين قبل الحرب العالمية الأولى (1914- 1918 م)، إلا أنهم تحولوا إلى الاعتدال بعد ذلك، حتى أنهم أصبحوا يعتبرون من دعاة القول بالمذهب العقلي. ولكن الواقع أنهم ظلوا، باستثناء بلُندل وحده، خصوما أشداء معلنين للقيمة المعرفية للعقل، وبراجماتيين ينظرون إلى الحقيقة على أنها تكيف مع الحياة. وإذا كانت فلسفتهم فلسفة حيوية مثل برجسون، إلا أنهم ليسوا على عمق أستاذهم الروحي المشترك، الذي قدم

هذه النظرة الحيوية إلى العالم.

ونذكر من بين فلاسفة هذه المجموعة، من جهة، عالم النفس موريس برادنز، وهو واحد من أشد المغالين في الاتجاه اللاعقلي، والفيلسوف الأخلاقي جان دوجولتييه (1858- 1942 م)، الذي يجمع إلى النزعة اللاعقلية فلسفة مثالية ذاتية، ومن جهة أخرى، مجموعة المفكرين الكاثوليك الذين تجمعوا، من بين تلاميذ ليون أوليه-لابرون (1839-1899 م)، بتأثير برجسون. وبعض أعضاء هذه المجموعة، مثل ألفرد لوازى (1857-1940 م)، ولوسيان لابرتُنيير (1860-1931م)، ليست لهم في الفلسفة إلا أهمية محدودة، وإن كانوا يحتلون مكانا هاما في الحركة التحديثية الكاثوليكية [452].

وهناك آخرون تلمع أسماؤهم في مجال الفلسفة، وأخصهم بالذكر أدوار لوروا(1870- 1954 م)، وموريس بلُندل (1861-1949م). ولا يعلن بلُندل عداءه الصريح للمذهب العقلي، بل أنه اقترب كثيرا من مجال الميتافيزيقا[453]. ومن المهم أن نثبت هنا نص بعض عباراته: «يظهر دائما في أصل العمليات العلمية... يظهر القرار» [454]. ويقول: «إن العلوم لا تكشف لنا أي كشف عن جوهر الأشياء»، وذلك «لأن حريتها [455] غير محدودة». وهكذا يكون بلُندل أكثر تشككا في قيمة العلم من برجسون، الذي يعترف للعلم بالقدرة على النفاذ إلى جوهر المادة.

أما أدوار لوروا، فإنه يذهب إلى أبعد من ذلك. فالعلم عنده ما هو إلا اعتباري [456] خالص، وهو يرى أن النظريات العلمية، بل وكذلك أحكام الوقائع وتقارير الواقع ذاتها، ذات طابع اعتباري خالص. إن العالم هو الذي يخلق نظام الأشياء [457]. إن المعطى الذي يقدم إليه هو مادة غير مشكلة، وهو، أي العالم، هو الذي يرسم فيه الوقائع بالمسطرة والبرجل. أن العلم العقلي، في رأي لوروا، ما هو إلا لعب صوري خالص، بلا مغزى يدل على جوهر الأشياء، ولا مضمون في داخله، إنه ما هو إلا خدعة من العقل وحيلة من أجل السيطرة على العالم. ويمكن أن نقول نفس الشيء عن العقائد الدينية، التي لا يستطيع الإنسان أن يجد لها معنى جديراً بتوقف الفكر أمامه فما هي إذن إلا صيغ وشعائر وقواعد عملية للحياة. وإذا كان لوروا يقبل وجود الإله فإنه ينكر أنه يمكن إثبات ذلك بالبراهين.

13 المذهب التاريخي وفلسفة الحياة عند الألمان

أولا: خصائص المذهب التاريخي

الذي يقابل، في ألمانيا، فلسفة الحياة في فرنسا والبراجماتية الإنجليزية، هو حركتا المذهب التاريخي والفلسفة ذات الاتجاه البيولوجي.

وهاتان الحركتان تختلفان فيما بينهما اختلافا جوهريا، ومع ذلك فانه تجمعهما سمة مشتركة: فهما يشبهان برجسون وجيمس في حيازة حس حاد بالصيرورة الحيوية، كما أن الحركتين تنكران أية قيمة للمنهج العلمي الطبيعي حينما يتصل الأمر بفهم الحياة. كذلك فانهما كلتيهما تأثرتا أقوى تأثير بفلسفة فردريك نيتشه (توفى عام 1900 م).

والمذهب التاريخي هو أهم هاتين الحركتين. وقد نشأ في إطار العلوم التاريخية في ألمانيا في خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي.

ومن بين رؤساء الحركة التاريخية، خلاف نيتشه، نذكر جيورج سيمل (توفى 1918م) وهو كانتي يأخذ موقفا نسبيا اختص به في فكر أصيل، وأهم منه رودلف أيكن (توفي 1926 م) فيلسوف الحياة العقلية،

وعلى الأخص وفي المحل الأول فيلهلم دلتاي (توفى عام 1911م)، المؤرخ العظيم وفيلسوف التاريخ.

ويدل اسم المذهب على تعلقه بدراسة التاريخ على نحو خاص، وبالتالي على اختصاصه التطور العقلي والروحي بالاهتمام. وهكذا يصبح التاريخ مركز النشاط الفلسفي. ويرى أتباع هذه المدرسة التاريخية أنه لا يمكن إدراك جوهر التاريخ لا بمناهج العلوم الطبيعية ولا بأية طريقة عقلانية كانت. والتاريخ عندهم يحتوي على الفكر ويضمه بين جوانبه في أثناء مسيرته. وينتج عن هذا التصور موقف لا عقلي متطرف ونزعة نسبية تقوى إلى درجة أو أخرى.

أما الحركة الأخرى من حركتي فلسفة الحياة الألمانية فهي الفلسفة البيولوجية، وهي أقل من صاحبتها اهتماما بالتاريخ. وهي تفسر الصيرورة ليس على أنها صيرورة العقل في التاريخ، بل باعتبارها تيار العناصر الحيوية بمعناها العام. ويعد لودفيج كلاجز أهم ممثلي هذا التيار بلاغة وخصبا فكريا في مرحلة ما بين الحربين العالميتين (1918-1939م).

وسوف نعرض فيما يلي بإيجاز للنقاط الرئيسية لنظريات دلتاي، ونشير إلى أهم أتباعه، وبعد ذلك ننتقل إلى كلاجز.

ثانيا: فيلهلم دلتاي

إذا كان فيلهلم دلتاي (1833-1911م) ينتمي إلى عصر سابق بالفعل على القرن العشرين، إلا أن تأثيره امتد إلى ما بعد الحرب العالمية الأولى. وهذا هو السبب في مكانه هذا هنا.

وقد كان دلتاي مؤرخا مبرزا، وبدأ باعتناق الوضعية، ولكنه تأثر من بعد بالفلسفة الكانتية تأثرا قويا. وبهذه الصفة فإنه يعتبر مفكرا نموذجيا في تمثيله لفكر القرن التاسع عشر الميلادي [458]. ومع ذلك، فينبغي اعتباره أيضا من بين أهم ممثلي أزمة 1900م. في الحضارة الغربية، حيث عرف كيف يسيطر على هذين التأثيرين، الوضعية والكانتية، ليخرج باتجاه يقوم على النسبية وعلى اللاعقلية.

والمشكلة المركزية عنده هي مشكلة الحياة، وعلى الأخص تفهم الحياة. وهو يتصور الحياة على أساس غائي، باعتبارها مجموعة من الاتجاهات

والنزعات، في إطار وحدة مقفلة، حيث يقول إنها «مجموع يضم في كنفه الجنس الإنساني». ولكل مظهر من مظاهر الحياة أهميته، باعتبار أنه تعبير من نوع ما عن ميدان الحياة.

وفي إطار نظرية المعرفة، يعارض دلتاي المذاهب العقلانية، ويرى أننا لا نعرف بالذكاء، بل نعرف عن طريق مجموع النفس فينا، ونقرر وجود العالم الخارجي عن طريق إرادتنا حين تعترضها المقاومة. وقد قام دلتاي بتقديم نظرية تفصيلية في طبيعة معرفة العلوم الروحية (وهو ما يطلق عليه اصطلاح اتجاه «التأويل» [459]. وهناك مبادئ ثلاثة أساسية بشأن طبيعة هذه المعرفة:

- المعرفة التاريخية هي تأمل على الذات.

- الفهم ليس هو التفسير [460]، وليس وظيفة عقلية، بل يتم بوسيلة كل القوى الانفعالية للنفس.

- التفهم هو حركة من الحياة باتجاه الحياة، لأن الحقيقة حياة.

ويرى دلتاي أننا لن نستطيع أن ندرك التناسق الكلي للحقيقة، وتماسكها وتلاحمها، إلا عن طريق تعاون كل قوى النفس، وعن طريق تناسقنا وتماسكنا الداخلي نفسه.

وتوصل دلتاي، قرب نهاية حياته، إلى مذهب في تصور العالم، وهو ما يسمى بالألمانية Weltanschauung.

ويمكن إرجاع أي تصور للعالم، في نهاية التحليل، إلى منظور الإنسان ومواقفه وإلى اتجاهاته الأساسية بازاء الحياة. وهكذا، فإنه ينبغي وضع الإنسان ذاته وفلسفته في داخل الإطار التاريخي المعين.

ويرى دلتاي أن التاريخ يسمح لنا بأن نميز بين ثلاثة أنواع ونماذج أو أنماط من الفلسفة، كل نوع منها يقابل موقفا حيويا جوهريا:

- فإذا ساد الذكاء وسيطر، ظهرت في مجال الفلسفة النزعة الوضعية المادية.

- وإذا ترأس الاتجاه العاطفي على شتى جوانب حياة الإنسان، برزت في مجال الفلسفة النزعة المثالية التي تقول بوحدة الوجود والألوهية وحدة موضوعية.

- وإذا سيطرت الإرادة أخيرا، ظهرت في الفلسفة مذاهب المثالية القائمة على الحرية، مثل فلسفة أفلاطون، وعند المسيحية، وعند كانت.

ويؤكد دلتاي على أن الفلسفة، مثلها مثل أي شيء آخر في الحياة الإنسانية هي نسبية كل النسبية. يقول في نص له: «إن فصل الخطاب في التصور التاريخي للعالم هو نسبية كل تصور إنساني، وكل شيء يتحرك ويتغير، ولا يبقى شيء ثابتا».

ويأتي تأثير دلتاي العظيم على الفلسفة الأوربية في القرن العشرين الميلادي من قوله بالنسبية ومن مقابلته بين العقل والحياة، رغم أن لفلسفته جوانب أخرى متعددة. ولن نذكر من بين هذه المسائل الأخرى إلا نظريته في الزمان، وهي التي تمهد لنظرية هيدجر في نفس الموضوع.

ثالثا: خلفاء دلتاي

خضع عدد من المفكرين لتأثير فلسفة دلتاي عليهم، رغم اختلافهم فيما بينهم. ونذكر، من جانب، أرنست تُرلتش (1865-1923م) وهو لاهوتي بروتستانتي، وألف في فلسفة الدين وفلسفة التاريخ، كما أنه مؤرخ للحضارة أيضا، ومن جانب آخر، مدرسة تنتسب إلى دلتاي على النحو الحقيقي، ويخلص كل أصحابها للمذهب التاريخي عند دلتاي، وإن اختلفوا معه وانفصلوا عنه بشأن نقاط مذاهبه الأخرى.

ونذكر منهم في المحل الأول إدوارد إشبرانجر (ولد عام 1882م) الذي اشتهر بأعماله في فلسفة الحضارة وفي علم النفس وفي التربية. ونذكر إلى جانبه أريك رتاكر (ولد عام 1888م) وجيورج مش (ولد عام 1878 م)، وهانز فراير (ولد عام 1887م) وعلى الرغم من أن تيودورلت (ولد عام 1880 م) يبتعد بعض الشيء عن دلتاي، ولكن يمكن ضمه، هو الآخر، إلى هذه المدرسة. ولم نذكر هنا غير أهم الأسماء في حركة فكرية ذات تفرعات طويلة.

وهناك عدد من المفكرين يقفون خارج حدود هذه المدرسة التي تضم أتباع دلتاي بالمعنى الدقيق، ولكنهم تأثروا على الأقل باتجاهات المذهب التاريخي، وذلك بإظهار اهتمامهم القوي بفلسفة التاريخ.

ونذكر منهم أولا أزفالد إشبنجلر (1880-1936م)، مؤلف الكتاب الذي صار أشهر من نور على علم بعد الحرب العالمية الأولى، ألا وهو كتاب «سقوط الغرب» [461]، والذي صدر ما بين عامي 1918 و 1922 م. وتقوم

فلسفة إشبنجلر على التصورات الحيوية المتطرفة التي قدمها نيتشه وكذلك دلتاي سواء بسواء.

ويعرف إشبنجلر على الخصوص بنظريته في دورات الثقافات [462]، وكل ثقافة منها تعمّر حوالي ألف عام. ويأخذ إشبنجلر بالموقف النسبي المتطرف، فلا توجد في رأيه حقائق مطلقة، وكل فلسفة هي تعبير عن عصرها وعن عصرها وحده. وبعبارة أخرى، فلا توجد حقيقة إلا في إطار مجموعة إنسانية محددة.

وقد اعتبر بعض المؤلفين، وعن حق، أن أرنولد توينبي (ولد عام 1899م) ينحو منحى إشبنجلر في ميدان فلسفة التاريخ، ولكن توينبي يقف على معارف ذات امتداد أوسع بكثير مما تيسر لإشبنجلر، كما أن النتائج التي ينتهي إليها أقل تشاؤما من نتائج إشبنجلر [463].

وقد حاول توينبي في كتابه «دراسة في التاريخ» صدر ما بين عامي 1934 و 1939م. في ستة مجلدات) [464]، وهو عمل رائع من حيث غزارة المادة التاريخية التي استخدمها، ومن حيث ثراء الفكر فيه كذلك، حاول أن يعثر على القوانين العامة التي توجه تطور الحضارات وسقوطها. ومن الطريف واجب الملاحظة هنا أن توينبي يحل فكرة دورات الثقافة ودورات التاريخ محل الفكرة التي كانت سائدة في القرن التاسع عشر الميلادي، وهي فكرة التقدم.

وقد تأكدت أهمية فكرة الدورات، التي توجد في أساس فلسفة إشبنجلر، تأكدت بكتاب توينبي، بل وأخذ بها في المجال العلمي بفضل تعريف مدرسة علم الاجتماع، التي قادها بتريم سوروكين، بها. ولنذكر هنا كذلك فيلسوفا آخر من فلاسفة التاريخ، وهو الإنجليزي كولنجوود (1891-1943م)، وهو الآخر من أنصار المذهب التاريخي.

رابعا: فلسفة الحياة عند الألمان

إذا استثنينا الأخذ على نطاق واسع بالمذهب التاريخي، فإنه يمكننا أن نقول إن الفلسفة الحيوية الألمانية لم تصل إلى اكتساب السلطة والأهمية التي نالتها الفلسفة الحيوية في البلاد الأنجلوساكسونية [465] وفي فرنسا.

وزعماء هذه المدرسة هم فلاسفة بالمعنى الشعبي للكلمة، وليس بمعناها

الدقيق الاصطلاحي. ونذكر منهم كيسرلنج وكلاجز.

أما الكونت هرمان كيسرلنج (1880-1946)، والذي كان متزعما لمدرسة تدعو إلى الحكمة، وألف كتابا شهيرا بعنوان: «يوميات رحلة فيلسوف»، وألف عددا غيره من المؤلفات العديدة، فإنه يعلن مذهبا لا عقلانيا يربطه إلى براجماتية متطرفة.

أما لودفيج كلاجز (ولد عام 1872م) وهو من المتخصصين في قراءة الخط البشري وفي علم نفس الخصائص الشخصية، فإنه يقدم أفكارا أكثر جدة وغرابة. وقد كتب كتابا بعنوان: «العقل خصم للنفس» (في ثلاثة مجلدات، صدر عام 1929-1932م) وفيه يطور مذهبا معارضا للعقل كل المعارضة. ويرى هذا المذهب أن كل شيء هو ذو نفس، ويسود هذا العالم الحسي، في كل أجزائه، يسود انسجام «وتوافق» طبيعي. وللأسف، في رأي كلاجز، و«عن طريق توسط الإنسان»، فإن «قوة خارجية عن الكون تسمى العقل ظهرت فجأة في العالم، واجتهدت في فصل الجسم عن النفس، وهو ما يعني قتل الخلية الحيوية».

إن العقل في رأي كلاجز هو الذي يوفد الشخص والإرادة، ومعه يظهر العنصر الخارجي الذي يميل إلى الظهور الاستعراضي [466] في العقل، وبوسيلة السلوك يقوم العقل بعمل قاتل في حق الحياة. إن العقل خصم للنفس وخصم للطبيعة وخصم للإخلاص، ولكل ما هو ذي قيمة. لذلك فينبغي، في رأي كلاجز، أن نرفض العقل، وأن نعود إلى تصور العالم على ما كان عليه عند البلاجيين [467]، أي إلى حياة تتحرر من العقل كل التحرر، وتتمتع بالروح البدائية بغير وعي منها.

ملاحظات ختامية
انتقادية على فلسفات الحياة

لقد أبرز الفلاسفة الذين أتت على ذكرهم الصفحات السابقة ظاهرة الحياة وخصائصها المتميزة أعظم إبراز، وأكدوا على اختلافها الجوهري عن المادة. وقد أتاح هذا الحدس الأساسي لهم، والذي أحسوا به بقوة وعبروا عنه في حماس، أتاح لهم، ولبرجسون ولوليم جيمس على الأخص، أن يتصدوا لسيطرة الاتجاه الوضعي والاتجاه المثالي في خلال القرن التاسع عشر الميلادي، وأن ينتصروا على هذين الاتجاهين. فهذا الحدس إذن [468] يمثل إحدى القوى الثورية التي وجهت الفكر الأوربي وجهة جديدة.

ذلك أن الالتفات إلى أهمية الحياة سمح للفلاسفة الحيويين بتحليل عاملي الحياة والحركة، وكثيرا ما كان هذا التحليل تحليلا باهرا، وتفجيرا للإطار الضيق الذي أرادت النزعة العقلية العلمية فرضه على الفكر، والإتيان بتصور أكثر عضوية، وأكثر تعيناً، عن الوجود والحقيقة.

ومن جهة أخرى، فإن الإنسان ومشكلاته الحية الحقيقية وجد عند فلاسفة الحياة المكان الذي يستحقه في عالم الفكر.

ومن هذه الوجهة للنظر وتلك، فإن فلاسفة الحياة، الذين حرروا الفكر الغربي من الاتجاهات والأفكار التي قيدت العقل في القرن التاسع عشر الميلادي، والذين يحمد لهم هذا التحرير، هؤلاء الفلاسفة يستحقون الاعتراف لهم بالفضل العظيم. بل أن فضلهم لأعظم من أن يستطيع المفكر في منتصف القرن العشرين الميلادي أن يقدر حق قدره.

أما الاتجاه التاريخي فأنه استحق قيمة خاصة لأنه جذب الانتباه إلى الطابع الخاص الذي يميز الواقعة التاريخية، وأدى إلى أن يفحص الفلاسفة عددا من المشكلات المتصلة بالمنهجية التاريخية، بل وكذلك عددا من المسائل المتصلة بالحياة على الأرض.

ولكن الذي يؤسف له أن جهد هؤلاء المفكرين، من أجل فهم أكمل وأشمل

للحقيقة الحية، قد اقترن به خطأ الارتكان إلى افتراض واحدي النظرة [469]، وإلى تصور عن العقل أخذوه عن العهود السابقة، ولم يستطيعوا أن يتخلصوا منه بشكل كامل.

أولا: واحدية النظرة عندهم

ذلك أن فلسفتهم تنظر إلى الحقيقة من منظور واحدي، لأنها في الواقع فلسفة ذات اتجاه بيولوجي، ولا تدرك شيئا غير الحياة، ولا تهتم بشيء إلا بالحياة، وهي بالتالي غير قادرة على إدراك حقائق من نوع أعلى [470].

والواقع أن هذا الطابع المتحيز للفلسفة الحيوية لا يقل في شيء عن حدة نفس هذا الطابع عند الفلسفة المثالية، بل أنه هنا أخطر وأخطر: لأن الذي تأخذه الفلسفة الحيوية باعتباره مركزا لاهتمامها، والذي تفسر به معظم الوقت كل شيء، إنما هو الحياة الحيوانية الخالصة، بينما كان المركز ووسيلة التفسير في المثالية هو العقل.

ثانيا: فكرتهم الضيقة عن العقل

وهم، من جهة أخرى، يقولون بتصور للعقل لا يقل ضيقا ومحدودية عن تصور القرن التاسع عشر له. إن الذي يحاربه الفلاسفة الحيويون إنما هو في الواقع العقل الاستنباطي كما نلقاه في العمليات الذهنية التي يقوم بها علماء الطبيعة المحدثون. وهكذا يختزل فلاسفة الحياة الذكاء إلى هذا النوع من الهيكل العظمي المتيبس، وينكرون الحدس العقلي، متفقين في هذا مع كانت، ويرجعون العقل في كليته إلى مجرد الوظيفة البرهانية.

ولهذا فليس عجبا أن يكون هؤلاء الفلاسفة قد غطى على أبصارهم فلم تدرك وجود قوانين موضوعية، كما لم تدرك أيضا، في معظم الحالات، الفرق القائم بين العقل والوظائف النفسية الحيوانية، بحيث قالت باتجاه معارض للعقل، متطرف في معارضته.

وهكذا يبقى هؤلاء الفلاسفة في نطاق المذهب الاسمي ويبقون في إطار الاتجاه النفساني، وغير قادرين على إدراك ما يتعدى الحواس إدراكا واضحا مستنيرا [471].

وتلخيصا، فإن فلسفة الحياة تظل، بينما هي في القرن العشرين الميلادي، متعلقة إلى حد كبير بالعقلية القديمة التي كانت سائدة في الحضارة الغربية في القرن التاسع عشر الميلادي، على الرغم من كونها في نفس الوقت،

وليس على ذلك من خلاف، قوة تحريرية كبرى من القوى العاملة في الفكر الغربي في النصف الأول من القرن العشرين، والتي ولدت فلسفته الجديدة.

ولعل هذا هو السبب في أنها، أي فلسفة الحياة، بعد أن لمعت أعظم التماع، تأخرت إلى الصفوف الخلفية، وحلت محلها في الأهمية الفلسفة الوجودية [472]، وهي الأخرى فلسفة لا تقل عنها نفاذا واهتماما بالمشكلات الإنسانية المتعينة، وكذلك الفلسفة الميتافيزيقية الجديدة.

الباب الخامس

فلسفة الماهية

(الفينومينولوجيا)

الفلسفة الفينومينولوجية تشكل التيار الفلسفي الثاني الكبير الذي أدى إلى قطع الصلة والانفصال عن الفكر السائد في القرن التاسع عشر الميلادي في الحضارة الغربية، وهو في ذاته ثاني اثنين، والآخر كما رأينا هو فلسفة الحياة، ولكن نوع مساهمتهما في قطع الصلة مع فكر القرن التاسع عشر الميلادي مختلف تماما في كل حالة عن الأخرى.

والأدق أن يقال أن الفينومينولوجيا هي واحد من تيارين من نفس النوع خرجا من معطف واحد، هو معطف مذهب فرانز برنتانو (1838-1917م). أما التيار الثاني، بجوار الفينومينولوجيا، فهو الذي يمثله ألكسس مينونج (1853-1921م). وكرستيان إرنفلز (1850-1932م).

وقد شيد مينونج نظرية في الموضوع (Gegenstandtheori) تشبه، من أوجه عديدة، النظرية الفينومينولوجية.

أما الفينومينولوجيا ذاتها، وهي أهم بكثير من تلك الحركة الأخرى، فإن الذي أسسها هو أدمند هُسّرل (1859-1938 م). وتبعته في ذلك مدرسة كبيرة شملت شخصيات قوية، وقد بدأت في ألمانيا أولا، ثم انتشرت في أرجاء بلاد الغرب [473].

وينبغي أن نبرز سمتين أساسيتين من سمات الفينومينولوجيا. فهي منهج في المحل الأول، وهو منهج ينحصر في وصف «الظاهرة»، أي ما هو

معطى مباشرة. ومن هذه الجهة، فإن الفينومينولوجيا، باعتبارها منهجا، تغض النظر عن العلوم الطبيعية، أي لا تنتبه إلى نتائجها، وبالتالي فإنها تتعارض مع المذهب التجريبي. كذلك، فإنها تصرف النظر عن تقديم نظرية في المعرفة كخطوة أولى في الموقف الفلسفي، وهي بهذا تتعارض مع المثالية. ونرى من هذا كله أن الفينومينولوجيا، باعتبارها منهجا، تبتعد ابتعادا حاسما عن الاتجاهات التي كانت سائدة في خلال القرن التاسع عشر.

ومن جهة أخرى فإن موضوع الفينومينولوجيا هو الماهية (Essence) أي المضمون العقلي المثالي للظواهر [474]، الذي يدرك في إدراك مباشر، هو رؤية الماهيات (Wesenschau) ومن هذه الوجهة للنظر، فإن الفلسفة الفينومينولوجية تقف في تعارض مع فلسفة القرن التاسع عشر الميلادي في الغرب مرة أخرى، وهي الفلسفة التي لم تكن تعترف لا بوجود ماهيات ولا بإمكان معرفتها.

وقد أنتج هسرل في أخريات حياته نظرية جعلته يقترب من الفلسفة الكانتية الجديدة [475]. ولكن مدرسته في مجملها لم تتابعه على خط هذا التطور.

وقد أثرت الفينومينولوجيا ونظرية الموضوع عند ميننج، تأثيرا كبيرا على تطور مذهب الواقعية الجديدة (عند جورج مور)، وعلى تطور الوجودية (عند هيدجر) [476]، وعلى الميتافيزيقا (عند هارتمان)[477].

ونذكر من بين فلاسفة الفينومينولوجيا ألكساندر بفاندر (1870-1941 م)، أسكار بكر (ولد 1893م)، رومان انجاردن (ولد عام 1893م). [478]، كنراد-مارتنس، مورتز جايجر (1880-1937م)، اديت شتاين (ولدت عام 1891، ودخلت سلك الراهبات الكرمليات، وماتت عام 1942 في معسكر اعتقال نازي)، أدلف رايناخ 1883- 1916 م). ومن الفينومينولوجيين الفرنسيين نذكر ألكساندر كواريه. ويوجد في أمريكا مارفن فاربر الذي يعد من أهم ممثلي الفينومينولوجيا وناشريها.

ولكن أيا من هؤلاء لا يمكن أن يقارن أهمية مع ماكس شلر (1874- 1928 م) وهو أكثر مفكري المجموعة أصالة وتأثيرا إلى جانب هسرل نفسه.

١٤ إدمُـند هسرل

أولا: تطور فكره وأهميته

كان هسرل (1859-1938م)، مع برجسون، صاحب أكبر تأثير على الفكر الغربي في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي، وهو تأثير دائم وعميق معا. وهو تلميذ للفيلسوف الألماني برنتانو، كما أنه درس أيضا مع عالم النفس الألماني كارل اشتمف (1848-1936م).

وقد قام هسرل بالتدريس في جامعات هاله ثم جوتنجن ثم فرايبورج الألمانية كلها. وتميز بأنه دؤوب على العمل لا يتعب، وقد جمع إلى موهبة تحليلية نادرة نفاذا عقليا عظيما.

وأعماله الفلسفية عديدة جدا، وقراءتها من أصعب الأمور، ليس بسبب أن لغة هسرل صعبة، بل بسبب صعوبة الموضوع ذاته. وهسرل نموذج في دقة الكاتب الفلسفي وتحديده، ويمكن تشبيهه من هذه الزاوية بأرسطو [479]

ومن حيث النظام الفلسفي، فإن هسرل امتداد لكل من برنتانو واشتمف، كما أنه امتداد غير مباشر، بواسطة برنتانو، للمدرسة الفلسفية في العصر الوسيط [480]. كذلك، نجد لديه تأثرا واضحا بالاتجاهات الكانتية الجديدة [481].

بدأ هسرل حياته الفلسفية بأبحاث عن علم الرياضيات، حيث نشر الجزء الأول من كتابه الهام «فلسفة علم الحساب»، ولكنه مؤلف لا يدل في شيء على الطريق الذي سوف تأخذه من بعد فلسفة هسرل [482]. وقد ظهر في عام 1900-1901م مؤلفه الأساسي، وهو «بحوث منطقية»، وفيه يفحص أسس المنطق.

وينقسم هذا الكتاب الضخم إلى جزأين: الجزء الأول منهما، والمعنون «تمهيدات للمنطق الخالص»، يحتوي على نقد للاتجاه النفسي وللاتجاه النسبي من وجهة نظر عقلية وموضوعية، بينما يقوم الجزء الثاني بتطبيق المبادئ التي احتواها الجزء الأول على بعض المشكلات المعينة في فلسفة المنطق.

وفي عام 1913 م نشر هسرل كتابه «أفكار حول الفينومينولوجيا الخالصة»، حيث تتحول الفينومينولوجيا إلى «فلسفة أولى» [483]، ويكون موضوعها هو المعرفة بوجه عام، ويحتوي الكتاب على نتائج ذات طابع مثالي.

وتتطور هذه النتائج المثالية على نحو شامل في الكتابين التاليين هسرل: «المنطق الصوري والمنطق الترانسندنتالي» (ظهر عام 1929م) و«التجربة والحكم» (ظهر عام 1939م).

وهكذا، يمكن إيجاز الطريق الذي سلكه فكر هسرل على النحو التالي: فهو ينطلق من دراسة الرياضيات دراسة فلسفية [484]، ثم يبدع منهجا ذا طابع موضوعي وعقلي [485]، لينتهي إلى المثالية وهو بسبيل تطبيق هذا المنهج على دراسة الوعي.

وقد امتد تأثير هسرل في اتجاهات متعددة مختلفة. ومن أهم النتائج التي أسفرت عنها كتاباته أن التحليلات النفاذة التي يحتويها كتاب «بحوث منطقية» قد ضربت في الصميم المذهب الوضعي والمذهب الاسمي، وهما اللذان كانا يسيطران على فكر القرن التاسع عشر الميلادي في أوربا.

كذلك، فإن المنهج الجديد الذي ابتدعه هسرل، والذي يهتم بمضمون الموضوع موضع الدراسة، وماهيته، شارك مشاركة قوية في تكوين اتجاه فكري يعارض الاتجاه الكانتي [486]. ومن هذه الوجهة للنظر، فإن هسرل يعتبر واحدا من أهم مؤسسي الفلسفة الجديدة في الفكر الغربي في

القرن العشرين الميلادي.

ومن جهة ثالثة، فإن منهجه، الذي يسمى المنهج الفينومينولوجي [487]، أصبح يستخدم ويطبق على يد قسم كبير من فلاسفة الغرب فيما بعد الحرب العالمية الأولى.

أيضا، فإن أعمال هسرل تحتوي على تراكم هائل من التحليلات الدقيقة والنافذة، إلى حد أنه يمكن القول إن المؤرخين لم يضعوا أيديهم بعد على كل ما يشكل قيمة هذه الكتابات التي تعد نبعا عظيما للمعرفة، ولم يحددوا بعدُ مدى قوة فائدتها [488] ويظهر أن كتابات هسرل في طريقها إلى أن تصبح مصدرا أساسيا معتمدا من مصادر الفلسفة الغربية ترجع إليها الأجيال القادمة في الحضارة الغربية.

وإذا كان هسرل قد أسس مدرسة كثيرة الأعضاء عظيمة الأهمية، إلا أن تأثيره لم يقف عند حدود تلك المدرسة، بل هو يمتد إلى مجمل الفلسفة الغربية في النصف الأول من القرن العشرين.

ولا يمكن أن نفكر مجرد تفكير في تقديم ولا حتى كتاب واحد من كتب هسرل الأساسية في هذا المقام، ويلزم أن نحيل، من بين كتابات هسرل، إلى كتابه «بحوث منطقية» قبل أي كتاب آخر. فلن نقدم هنا إلا عرضا شديد الإيجاز لكل من:

- منهج هسرل.
- نظريته في المنطق.
- تطور فكره حتى انتهى إلى المثالية.

ثانيا: نقد المذهب الاسمي

يحتوي كتاب «أبحاث منطقية» على نقد تفصيلي للمذهب الاسمي، الذي غزا كل الفكر الفلسفي، الغربي منذ لوك وهيوم [489]، وسواء تخفى تحت اسم المذهب التجريبي أو المذهب النفساني [490].

ويرى الأسميون أن القوانين المنطقية ما هي إلا تعميمات تجريبية واستقرائية مماثلة لقوانين العلوم الطبيعية، ويرون أن «الكلي» ما هو إلا تصور عام هيكلي.

أما هسرل فإنه يبرهن على أن القوانين المنطقية ليست قواعد على أي

نحو من الأنحاء، وعلى أن المنطق ليس علما معياريا [491]، وإن كان أساسا لمذهب معياري، شأنه في هذا شأن كل العلوم النظرية. فالواقع، في رأي هسرل، أن المنطق لا يقول شيئا عما ينبغي أن يكون أو عن الواجب، إنما هو يتحدث عن الوجود [492].

ولنأخذ مثلا قانون عدم التناقض،. فإنه لا يقول إنه لا يمكن إطلاق قضيتين متناقضتين، وإنما يقول وحسب أن الشيء الواحد لا يمكن له أن يتسم بصفات متناقضة.

بعد هذه الاعتبارات، يتجه هسرل ناحية الاتجاه النفساني، الذي يرى أن المنطق ما هو إلا فرع من علم النفس. ويرى هسرل أن الاتجاه النفساني يخطئ خطأ مزدوجا: فلو كان على صواب، إذن لكانت القوانين المنطقية[493] غامضة غموض القوانين السيكولوجية، ولكانت في هذه الحالة مجرد قوانين احتمالية، ولا يقتضي هذا أن وجودها يفترض مسبقا وجود الظواهر النفسية، وهذه كلها أمور غير مقبولة.

أما الذي يراه هسرل بالمقابل، فهو أن القوانين المنطقية تختلف في نوعها عن القوانين السيكولوجية اختلافا كاملا: فهي قوانين نموذجية وقبلية[494].

- من ناحية أخرى، فإن الاتجاه النفساني، يفسد تماما معنى القوانين المنطقية، فهذه القوانين لا شأن لها لا بالفكر ولا بالقضية ولا بالحكم، إلى غير ذلك، وإنما هي تتصل بما هو موضوعي. إن موضوع المنطق ليس حكما معينا يطلقه أحد الناس، بل المضمون الذي يحتويه هذا الحكم ودلالته، والمضمون والمدلول ينتميان إلى مستوى نموذجي.

أخيرا، فإن مؤسس الفلسفة الفينومينولوجية يعارض المذهب الاسمي بشأن نظرية هذا المذهب في التجريد. ويوضح هسرل أن «الكلي» لا علاقة له بالتصور التعميمي [495]. ذلك أن ما نتصوره نحن، حين ندرك مصطلحا رياضيا على سبيل المثال، ليس بذي أهمية كبيرة [496]. وقد أخطأ لوك وهيوم، وأتباعهما، الذين كانوا غير قادرين على فهم مفهوم «الفكرة-الشيء»[497]، أخطئوا حين حددوا مدى «الكلي» فجعلوا منه مجرد صورة[498]. والواقع ليس كذلك، في رأي هسرل، إنما «الكلي» موضوع من نوع خاص جدا، حيث أنه مضمون نموذجي عام كلي.

ثالثا: مذهبه في الدلالة [499]

يعد النقد السابق للمذهب الاسمي والاتجاه النفساني واحدا من أهم إخصابات الفلسفة الغربية في القرن العشرين الميلادي، وهو في نفس الوقت عودة إلى النظم الفلسفية الأنطولوجية عند اليونان وفي الفلسفة الأوربية الوسيطة [500]. هذا النقد يؤسس قول هسرل بأن المنطق ذو ميدان يختص به وحده، هذا الميدان هو عالم المدلولات.

إننا حين ندرك معنى اسم أو محمول في قضية منطقية، فإن ما يشير إليه هذا أو ذاك لا يمكن على الإطلاق أن يعد جزءا من الفعل الذي يقوم به العقل من جهته. هذا الذي يشار إليه، والذي يقف الفعل العقلي في مقابله، هو الدلالة. إن هناك العدد العديد، إلى ما لا نهاية له، من التجارب الفردية، ولكن هناك دائما ما تعبر عنه هذه التجارب، وهذا الذي تعبر عنه، أي الدلالة، هو واحد ذو ذاتية مستقلة (501)، بأقوى معاني هذا التعبير.

ولكن تعبير «يعبر عن» تعبير فيه غموض وإبهام. فهو يستخدم لأداء وظائف ثلاث على الأقل، وهي مختلفة بعضها عن بعض:-

أولا: فهو يدل على ما «يعبر» عنه اللفظ (أي العنصر النفساني، التجارب المعاشة).

ثانيا: وهو يدل على «مدلول» اللفظ، وهنا يميز هسرل بين أمرين:

أ-معنى التصور ومضمونه.

ب-وما يدل إليه اللفظ [502]

ويكتشف هسرل ابتداء من هذا التمييز ثلاثة عناصر في عملية التجريد:

1- صفة الفعل (أي فعل التجريد) (وهي قد تكون وضعا للتصور، أو للإثبات، أو للشك، أو للاعتقاد).

2- مادة فعل التجريد (وهي تعني مضمونه، ونفس المادة يمكن أن تكون لها صفات مختلفة: فيمكن أن يتصور المرء في البداية مضمون قضية ما، ثم يشك فيه، ثم يثبته... الخ).

3- وهناك كذلك موضوع الفعل، أي ما تشير إليه الكلمة، هذا بينما المضمون

هو المعنى ذاته الذي يكون للكلمة.

أخيرا، فإن هسرل يميز بين نوعين من الأفعال العقلية:

أ-الأفعال التي تمنح الدلالة [503].

ب-والأفعال التي تملأ الدلالة؟ [504].

وهذه الأفعال الأخيرة هي التي تعطي للكلمة مضمونها العقلي الكامل، بينما الأولى لا تقدم إلا المبدأ المكون لها، فهي لا تعطي الكلمة «الملأ» المتمثل في قصد الدلالة.

وقد أضاف هسرل إلى نظرية الدلالة نظرية في «النحو الخالص»، أي النظرية الفلسفية في النحو. وفي هذا الميدان أيضا، كما في ميادين أخرى كثيرة، قدم هسرل إضافة هامة أثرت في الفكر الفلسفي، ويسمح تطور المنطق الرياضي، من بعد ذلك، بإدراك مدى أهميتها. ويدين المنطق الرياضي إلى هسرل بمفهوم «الفئة السمانطيقية» [505].

ومما جاء به كتاب «بحوث منطقية»، أيضا، مذهب هسرل في الكل والأجزاء، وهو مذهب شديد الطرافة. ولكن لا يمكننا، في هذا الحيز الضيق، أن ندخل في تفاصيل هذه النظريات الجديدة كلها، لأنها لم تنتج من التأثيرات ما أنتجته مذاهب هسرل الأخرى، على الرغم من أنها تعد من أهم ما قدمه الفكر الفلسفي في الحضارة الغربية في القرن العشرين الميلادي.

رابعا: المنهج الفينومينولوجي

إن الهدف الذي يعلنه هسرل من فلسفته هو إقامة دعامة مطلقة اليقين تقام على أساسها كل العلوم كافة، والفلسفة بخاصة. وهو يرى أن المصدر الأعلى لكل إثبات عقلي هو «الرؤية»، أو، حسب تعبيره هو «الوعي المانح الأصلي» [506].

ينبغي الاتجاه إلى الأشياء ذاتها. هذه هي القاعدة الأولى والأساسية في المنهج الفينومينولوجي. وكلمة «شيء» تعني هنا «المعطى»، أي ما نراه أمام وعينا. هذا المعطى يسمى «ظاهرة» لأنه «يظهر» أمام الوعي. ولا تدل كلمة «شيء» على أن هناك شيئا مجهولا يوجد خلف الظاهرة [507].

إن فلسفة الفينومينولوجيا (أي علم الظاهرات) لا تشغل نفسها بالبحث في ذلك، وهي لا تتجه إلا إلى المعطى، بدون أن تهتم بالتمييز بين ما إذا كان ذلك المعطى حقيقة أم وهم، فمهما يكن الأمر فإن الشيء هناك، وهو

معطى.

وليس المنهج الفينومينولوجي استنباطيا، ولا هو بالتجريبي كذلك. أنه ينحصر في «إظهار» ما هو معطى وفي إيضاح هذا المعطى. وهو لا يفسر مستخدما القوانين، ولا يقوم بأي استنباط بدءا من مبادئ، إنما هو يعالج مباشرة ما يأتي بين أيدي الوعي وفي متناوله، ألا وهو الموضوع.

إذن، المنهج الفينومينولوجي يهدف كلية إلى أن يكون منهجا موضوعيا. إن ما يهتم به مباشرة ليس هو الفكرة الذاتية، ولا هو حتى العمليات التي تقوم بها الذات (على الرغم من إمكان تطبيق المنهج الفينومينولوجي على هذه العمليات ذاتها باعتبارها معطيات)، إنما هو «ما هو» معروف، أو مشكوك فيه، أو محبوب، أو مكروه،... الخ.

وفي حالة التصور الخالص، فينبغي كذلك إضافة التمييز بين المتخيل والتخيل، فحين نتصور مثلا كائنا خرافيا ما، فإن هذا الكائن الخرافي، موضوع علينا أن نميز بعناية بينه وبين أفعالنا النفسية. كذلك الحال مع النبرة الموسيقية «دو»، والعدد اثنين، والطول، والوسط،... الخ، كل هذه «موضوعات»، وليست أفعالا نفسية.

ومع ذلك فإن هسرل يرفض النظرية الأفلاطونية [508]، لأنها لن تكون صحيحة إلا في حالة واحدة، هي أن تكون كل الموضوعات حقيقية. بل إن هسرل ليذهب إلى حد القول إنه «وضعي»، وذلك على أساس أنه يقيم المعرفة على المعطى.

ولكن هسرل يرى أن الوضعيين يقعون في أخطاء فاحشة، وينبغي الاتعاظ من هذه الأخطاء، إذا ما أراد الفيلسوف الوصول إلى الحقيقة الحقة. وتفصيل ذلك، أن الوضعيين يخلطون ما بين الرؤية بوجه عام والرؤية الحسية والتجريبية. وهم لا يفهمون أن كل موضوع حسي ومفرد له «ماهية». وإذا كان الفرد (الجزئي) عرضيا، من حيث وجوده الواقعي[509]، إلا أنه يوجد في قلب ذلك العرضي ماهية، أو ei-dos كما يقول هسرل باليونانية، أي «صورة جوهرية»، وهذه الماهية هي التي يتعين إدراكها إدراكا مباشرا.

هناك إذن نوعان من العلوم في رأي هسرل:

- علوم الوقائع، وهي تعتمد على التجربة الحسية.
- وعلوم الماهية، أو علوم الصورة الجوهرية (Eidetiques) وهدفها هو

الوصول إلى إدراك الماهيات.

ولكن كل علوم الواقع تستند إلى علوم الماهية، وذلك من ناحيتين:

- أولا، هي (أي علوم الواقع). تستخدم جميعا المنطق، وكذلك، بصفة عامة، الرياضيات (وكلاهما علم ما هوى (من علوم الماهية).

- وثانيا، لأن لكل واقعة ماهية دائمة ثابتة.

والعلوم الرياضية علوم ماهوية بشكل واضح. والفلسفة الفينومينولوجية تنتمي إلى نفس العائلة، لأنها لا تعالج وقائع عابرة، بل تدرس علاقات ماهوية. والفلسفة الفينومينولوجية وصفية خالصة، ويقوم منهجها في وصف الماهية. وطريقة سيرها تنحصر في الإيضاح المتدرج، والذي يتطور درجة درجة بوسيلة الحدس العقلي للماهية.

وحيث أن الفينومينولوجيا تدرس أسس المعرفة، لذلك فإنها «فلسفة أولى»، ومنهجها يتميز باليقين الكامل. وفي نفس الوقت، فإنها علم دقيق وبرهاني. وليس من السهل تطبيق هذه الفلسفة، ولكن هسرل وتلامذته بينوا أن المنهج الفينومينولوجي فتح آفاقا واسعة أمام بحوث خصبة إلى حد يفوق المتوقع.

خامسا: الاختزال والوضع بين أقواس

إن هدف الفينومينولوجيا هو الوصول إلى الماهية، ومن أجل تحقيق هذا الهدف فإنها لا تستخدم الشك الديكارتي، وإنما تستخدم «تعليق الحكم»[510]، وهو ما يسميه هسرل بالاسم اليوناني epoche (أي «التوقف»، حرفياً). والذي يعنيه هذا هو أن الفينومينولوجيا «تضع بين أقواس» عناصر معينة في المعطى، هي العناصر التي لا تهتم بها [511].

ويميز هسرل بين عدة أنواع من الاختزال [512]. فالتوقف التاريخي عن الحكم يفعل أول ما يفعل أن يغض الطرف عن سائر المذاهب الفلسفية، وكأنها غير موجودة، لأن الفينومينولوجيا لا تهتم بآراء الآخرين، بل تتجه إلى الأشياء ذاتها.

بعد ذلك، بعد هذا الإيقاف الأولى عن التداخل، يأتي دور «الاختزال الماهوي»[513]، الذي يضع الوجود الفردي للموضوع موضع الدراسة «بين أقواس»، أي يبعده هو الآخر عن التداخل في شأن البحث، لأن

الفينومينولوجيا لا تهدف إلا إلى الماهية.

ومع إجراء هذا الاختزال، الذي يضع جانبا تفرد الموضوع ووجوده، يكون قد تم الإنحاء جانبا لكل علوم الطبيعة والعلوم العقلية، بتجارب هذه وفروض تلك على السواء. بل إن الإله نفسه، باعتباره منبع الوجود ومصدره، يوضع أيضا ما بين قوسين. ويخضع لنفس المعاملة المنطق وسائر العلوم الماهوية الأخرى. إن الفينومينولوجيا لا تدرس إلا الماهية الخالصة، وهي تستبعد سائر مصادر المعرفة الأخرى.

وقد أضاف هسرل، في كتاباته الأخيرة، إلى الاختزال الماهوي نوعا آخر من الاختزال يسميه «الاختزال الترانسندنتالي» (أو المتعالي). ويقوم هذا الاختزال الجديد ليس في وضع الوجود، وحده، بين أقواس، بل وكذلك كل ما لا يمت إلى الوعي الخالص بصلة. ونتيجة هذا الاختزال الترانسندنتالي هو أنه لا يبقى من الموضوع إلا ما هو معطى للذات وحسب.

ومن أجل الفهم الشامل لنظرية الاختزال الترانسندنتالي، ينبغي علينا الآن أن ننظر في مذهب هسرل في «القصدية»، لأنه هو أساس تلك النظرية.

سادسا: القصدية والمثالية

الاختزال الترانسندنتالي هو تطبيق للمنهج الفينومينولوجي على الذات نفسها، وعلى أفعالها. وكان هسرل قد رأى، من قبل تقديمه لهذه النظرية الجديدة، أن ميدان الفينومينولوجيا ينبغي أن يتكون من مناطق مختلفة في الوجود. أحد هذه المناطق هو «الوعي الخالص»، وهو منطقة متميزة من مناطق الوجود. والطريق إلى هذا الوعي الخالص يكون باستخدام ذلك المفهوم ذي الأهمية العظمى، ألا وهو مفهوم «القصدية»، الذي تلقاه هسرل من برنتانو، وبشكل غير مباشر من فلسفة العصر الوسيط المسيحي.

ويقول هسرل أنه من بين كل الخبرات هناك خبرات معينه تتميز بأنها خبرة بموضوع. هذه الخبرات يسميها هسرل «خبرات قصدية». ومن حيث أنها وعي (حب، تقدير... الخ) بشيء ما، فإنه يقول إنها خبرات ذات «علاقة قصدية» مع ذلك الشي.

وحين نطبق الاختزال الفينومينولوجي على هذه الخبرات القصدية، نصل من جهة إلى إدراك الوعي باعتباره نقطة علاقة خالصة للقصدية،

وباعتباره ما يُعطي إليه الموضوع القصدي، ومن جهة أخرى نتمكن من الوصول إلى موضوع لم يعد له، بعد إجراء الاختزال عليه، من وجود غير ذلك الوجود المعطى قصديا إلى الذات.

ولا ننظر في الخبرة ذاتها إلا إلى فعلها الخالص، الذي يبدو، في كلمات بسيطة، أنه العلاقة القصدية بين الوعي الخالص والموضوع القصدي.

وعلى هذا النحو تظهر الحقيقة كلها على أنها تيار من الخبرات باعتبارها أفعالاً خالصة (للوعي). وينبغي أن نؤكد بشدة على أن هذا التيار، من حيث هو هو، ليس أمرا نفسيا، إنما نحن نتناول هنا وحسب بنيات وتكوينات نموذجية خالصة. إذن، فالوعي الخالص (الذي يسمى «كوجيتو»[514] حين يتحقق ويعمل بالفعل) ليس ذاتا حقيقية، وما أفعاله إلا علاقات قصدية، ويختزل الموضوع إلى أن يصبح مجرد معطى إلى هذه الذات المنطقية.

ويميز هسرل كذلك في تيار الخبرات المثالية بين ما هو «هيولي» [515] أي مادة محسوسة) وما هو «صورة» (أي الهيئة المقصود إليها) ويطلق هسرل اسم Noesis (التفكير) على الجهة التي تهب الصورة لمادة التجارب القصدية، واسم Noema (الفكر) على مجموع المعطيات القائمة في الإدراك الخالص.

ولنأخذ مثلا حالة شجرة، فنميز بين معنى إدراك الشجرة (هو الـ Noema)، ومعنى الإدراك من حيث هو محض إدراك (وهو الـNoesis).[516]

ويميز هسرل كذلك في الحكم ما بين مضمون الحكم (أي جوهر ذلك الحكم) والحكم المنطوق، وربما كان من الممكن تسمية هذا الأخير «بالقضية بالمعنى المنطقي الخالص» هذا إذا كانت إلى (noema) لا تحتوي، إلى جانب شكلها المنطقي، على جوهر مادي.

ما هي خلاصة هذه التحليلات؟ إن الطابع مزدوج البؤرة للخبرة القصدية قد أصبح واضحا بما لا يدع مجالا للغموض: فالذات تظهر، مع هذه التحليلات، مربوطة ربطا جوهريا إلى الموضوع، ويظهر الموضوع معطى جوهريا إلى الذات الخالصة.

ولا شك أن العالم يقف من وراء هذا كله (وإن لم يكن هذا هو الحال دائما، لأنه من الممكن أن يقوم فعل قصدي بدون أن يكون له موضوع حقيقي في العالم الخارجي)، ولكن وجود العالم ليس ضروريا لازما لوجود الوعي الخالص. ونلاحظ أن عالم «الأشياء» الترانسندنتالية (المتعالية)

يعتمد كل الاعتماد على الوعي وهو في حالة نشاط وفعل. إن الحقيقة الخارجية عارية في جوهرها عن الاستقلال الذاتي [517]، وإنما هي وحسب «مجرد شيء ما»، ظاهرة ما هي إلا قصد، أو وعي، من حيث المبدأ.

وهكذا تصل فلسفة هسرل إلى نوع من المثالية الترانسندنتالية (المتعالية) التي تتشابه في أكثر من جانب مع مثالية الكانتيين الجدد. والاختلاف الهام الوحيد ما بين هسرل ومدرسة ماربورج يقوم في أن هسرل لا يقبل أن ينحل الموضوع ليصبح مجرد قوانين صورية، وفي أنه يقبل بوجود تعددية من الذوات، التي من الظاهر أن لها وجودها الخاص. وعلى أي حال، فإن مدرسة هسرل لم تتبعه على طريق المثالية هذا الذي سلكه في أخريات مؤلفاته.

15 ماكس شلر

أولا: شخصيته، تأثيرات عليه، تطوره

يحتل ماكس شلر مكانا متميزا بين حلقة الفلاسفة المتأثرين بهسرل، وذلك بسبب أصالته ومواهبه التأملية.

وقد ولد شلر في ميونخ (ألمانيا) في عام 1874م. وأصبح تلميذا للفيلسوف الألماني أيكن. وقام بالتدريس أولا في جامعات إينا وميونخ، ثم في جامعة كولونيا بدءا من عام 1919 م. ثم دعي للتدريس في جامعة فرانكفورت، ولكنه توفى عام 1928 م. قبل أن يستطيع بدء محاضرات بها.

كان شلر خلقا فريدا، وهو من غير شك ألمع المفكرين الألمان في عصره. وفلسفة الأخلاق هي ميدان قوته، ولكنه كرس بعض اهتمامه كذلك إلى فلسفة الدين وإلى علم الاجتماع وإلى مسائل أخرى. وفكره دائما فكر يثير الإعجاب وقريب من الحياة، وتزخر كتاباته بإثارة عدد عظيم من المشكلات. وفي ميدان الأخلاق على الأخص، فإن كتاباته هي أهم ما أنتجه ويتميز به النصف الأول من القرن العشرين الميلادي في الفكر الغربي.

وقد وجهت فكره تيارات عديدة ومتنوعة فيما بينها.

ففي سنوات شبابه وقع تحت تأثير أستاذه أيكن [518]، ويشهد على ذلك كتاباه الأولان [519]. وكان تفكير أيكن يدور حول حياة العقل، وهو يمثل نوعا من فلاسفة الحياة، ولكنه يختلف عن فلاسفة الحياة في أن حياة العقل هي التي تحتل الأهمية الأولى عنده [520].

وقد كان، من جهة أخرى، معجبا بالقديس أوغسطين[521]، ويظهر هذا الإعجاب عنده، مقرونا بتأثره بأستاذه أيكن، في رأيه أن أوغسطين هو صاحب نظرية كبرى في الحب، ولكنه الحب منظورا إليه على نحو جديد تماما لم يعرفه اليونان من قبل.

وفي مرحلته الثانية استمر شلر في السير في هذا الطريق سيرا واعيا. وفي هذه المرحلة تأثر، تأثرا دائما، بخلاف القديس أوغسطين، بكل من فلسفة الحياة ونيتشه ودلتاي وبرجسون، حتى أن البعض (مثل ترولتش)[522] سمى شلر باسم «نيتشه الكاثوليكي». ومع ذلك، فربما كان هسرل أعظم تأثيرا عليه في أثناء هذه المرحلة من أي من هؤلاء، وقد طور شلر مذهب هسرل وعدل منه واستخدمه على مستوى غير المستوى الذي وقف عنده هسرل [523] ويعد شلر أول الفلاسفة الفينومينولوجيين، بعد هسرل نفسه.

ويمكن التمييز بين ثلاث مراحل في حياة شلر.

المرحلة الأولى كما سبق وقلنا، تتسم بسيطرة أيكن على فكر شلر. ثم تأتي مرحلة النضوج (من حوالي 1913 إلى 1922م) وفيها تظهر أهم أعمال شلر:

- «النزعة الصورية في الأخلاق ونظرية الأخلاق المادية في القيم»، صدر ما بين عامي 1913- 1916 م وهو كتابه الأساسي، وصدر أول ما صدر في الكتاب السنوي الذي كان يصدره هسرل.

- ثم مجموعتان من البحوث تحت عنواني: «انقلاب القيم» (عام 1919م)، و«عن الخالد في الإنسان» (عام 1921م).

ومذهب شلر في هذه المرحلة الثانية مذهب شخصاني [524]، ويقول بالألوهية، ويعتنق المسيحية اعتناقا صحيحا.

ولكن شلر يتطور من بعد ذلك تطورا داخليا، ربما شاركت، في إحداثه طبيعته المنقسمة والديناميكية الانفعالية التي اتسمت بها حياته وهو هنا لا يفقد عقيدته المسيحية التي تميز بها كل من قبل وحسب، بل هو يهجر

كذلك موقفه الآخذ بوجود الألوهية أيضا. ويظهر هذا التطور بالفعل في كتابه أشكال المعرفة والمجتمع (عام 1926م) وفي كتابة «مكان الإنسان في الكون» (صدر عام 1928م) وذلك على نحو صريح جدا.

والفرق بين المرحلتين يقوم في أنه إذا كان شلر في المرحلة الثانية يتخذ مركزا لفكره مفهوم إله الحب المشخص[525]، فإنه أصبح يقول في مرحلته الثالثة بأن الإنسان إنما هو «المكان الوحيد الذي يتكون فيه الإله» وقد منع الموت المفاجئ قبل الأوان شلر من أن بفضل تطور فكره في هذا الاتجاه الجديد.

ثانيا: نظرية المعرفة:

هناك أنواع ثلاثة من المعرفة:

- النوع الأول، المعرفة الاستقرائية عند العلوم الوضعية. وهي تقوم على غريزة السيطرة، ولا تستطيع الوصول أبدا إلى قوانين إجبارية. وموضوع هذا النوع من المعرفة هو الواقع الخارجي. ويقبل شلر الوجود الحقيقي للواقع الخارجي، ولكنه يقول متفقا في هذا مع دلتاي، أن الموجود العارف الذي كله معرفة وحسب شيء غير قائم، لأن الواقع إنما هو ذلك الذي يعارض أهدافنا بنوع من المقاومة [526].

والصدمة مع الواقع هي التي تثبت وجود الواقع الخارجي.

- النوع الثاني من المعرفة، هو معرفة «البنية الماهوية» لكل ما هو موجود، أي معرفة «ما» الأشياء [527].

ويستلزم الوصول إلى هذا النوع من المعرفة أن يتوقف سير السلوك المعتمد على الغريزة، وأن نغض النظر عن الحضور الفعلي للأشياء، لأن موضوع هذا النوع من المعرفة هو «القبلي» (أو الأولى). ويرى شلر، متفقا في هذا مع كانت، أن هناك معرفة بالقبلي. وهو يسمى «قبليا» كل القضايا ووحدات المعاني النموذجية التي هي «معطاة»، وذلك بغض النظر عن أي «موقف» للذات التي تفكر في تلك القضايا والوحدات النموذجية.

ولكن شلر يختلف في هذا الميدان مع كانت في عدة أمور.

أولها: أن ميدان «القبلي» يتكون من الماهيات، وليس من قضايا، كما كان يرى كانت.

وثانيها: أن ميدان «القبلي-البديهي» لا علاقة له على أي نحو مع ما هو «صوري»، كما كان يرى كانت: فهناك قبلي مادي، وهو مضمونات مستقلة عن الخبرة وعن الاستقراء. والواقع أن شلر يرفض بقوة شديدة متكافئة الاتجاه/التصوري المثالي [528] والاتجاه الاسمي الوضعي معا.

وثالثها: أن شلر لا يوافق كانت على أن نظرية المعرفة هي النظرية الأساسية فيما يخص ميدان القبليات. وهو يرى أن أول أخطاء الكانتيين أنهم بدءوا بوضع سؤال: «كيف يمكن أن يكون شيء ما معطى أمام العقل؟» والمفروض هو البدء من السؤال الأهم: «ما هو المعطى؟». وعلى هذا فإن شلر يعتبر أن نظرية المعرفة ما هي إلا جزء وحسب من نظرية العلاقات الموضوعية بين الماهيات.

ورابعها: أن شلر يعتبر أن نظرية كانت في تلقائية الفكر نظرية خاطئة تماما، وهي النظرية التي ترى أن كل ما هو علاقة ينبغي أن يكون من إنتاج العقل (أو، أحيانا، العقل العملي). والواقع، في نظر شلر، أنه لا يوجد عقل يفرض على الطبيعة قوانينه. إننا لا نستطيع أن نثبت إلا ما يعتمد على الاتفاق والاصطلاح، أما القوانين فلا يستطيع أحد فرضها.

أخيرا، فإن أكبر أخطاء كانت، وكل الفلسفة العقلية معه، هو أنه خلط ما بين القبلي والعقلي. والواقع، عند شلر، أن كل حياتنا الروحية ذات مضمون قبلي، بما في ذلك القسم الانفعالي من العقل، أي ذلك الذي يتأثر ويحب ويكره،... الخ. إن هناك «نظام القلب» القبلي، أو «منطق القلب» (على ما كان يقول باسكال)[529]، بالمعنى الحرفي للتعبير. وابتداء من هذا المنظور، أخذ شلر في تطوير فينومينولوجيا هسرل على نحو اختص به هو وتميز، وفتح بذلك أمام البحث الفينومينولوجي آفاقا جديدة. ويسمى شلر هذا المذهب باسم «القبلية الانفعالية».

- أما النوع الثالث من المعرفة، فإنه المعرفة الميتافيزيقية، أو معرفة الخلاص (أو النجاة). وهو ينتج عن الربط بين نتائج العلوم الوضعية والفلسفة التي تدرس الماهيات. وموضوعه، أولا، هو المشكلات التي تقع على حدود العلم ولكن العلم لا يستطيع تناولها (مثلا: ما الحياة؟)، وموضوعه، ثانيا، هو ميتافيزيقا المطلق. [530]

ومع ذلك، فإن الطريق نحو هذه الميتافيزيقا لا يمكن أن يبتدأ من دراسة

الوجود الموضوعي إنما منبع هذه الميتافيزيقا هو الدراسة الفلسفية للإنسان (الأنثروبولوجيا الفلسفية) وهي الأنثروبولوجيا التي تتناول سؤال: «من الإنسان؟». ويرى شلر أن الميتافيزيقا الحديثة ينبغي أن تكون دراسة فلسفية لأسس الأنثروبولوجيا (أو كما يقول «ميتا-أنثروبولوجيا») [531].

ثالثا: القيم

الموضوعات القصدية للحساسية [532] هي العنصر القبلي في الجانب الانفعالي من الإنسان: تلك هي القيم.

إن العقل، في رأي شلر، أعمى عن إدراك القيم، بينما تستطيع الحساسية إدراكها بشكل مباشر تلقائي، تماما كما يدرك البصر الألوان. والقيم قبلية[533]. وقد قام شلر بمجهود نقدي هادم قصد به، من جهة، الهجوم على كل نوع من أنواع المذهب الاسمي في ميدان القيم، وهو الذي يدعى أن القيم ما هي إلا وقائع تجريبية [534]، ومن جهة أخرى، الهجوم على النزعة الصورية في فلسفة الأخلاق.

بهذا الجهد النقدي، استطاع شلر أن يحرر الفلسفة من الأفكار المسبقة التي سادت في خلال القرن التاسع عشر الميلادي في الفكر الغربي، وجهده في هذا المقام يوازي جهد برجسون في الميدان النظري [535]. ولن نستطيع التفصيل في دقائق هذا النقد هنا، ونكتفي بالإشارة إلى خطوطه الرئيسية.

يميز شلر، في أوجه السلوك البشري، بين:

- القصد.
- الغايات.
- الأهداف.
- القيم.

أما الغاية فإنها مضمون معطى من أجل أن يتحقق. وهي تنتمي دائما إلى ميدان الصور ذات المضمون وبالتالي فإنها يمكن تصورها. ولا يحتوي كل قصد بالضرورة على غاية.

وبالعكس، فإن كل قصد يكون له هدف، ويستقر هذا الهدف في داخل مسار القصد، ولا يعتمد قيام الهدف على فعل التصور العقلي.

وفي داخل كل هدف توجد القيمة، فالقيمة هي المضمون المباشر للهدف.

ويرى شلر أن القول بأن الإنسان يطمح دائما إلى الحصول على اللذة، هو قول خاطئ كل الخطأ. فالحقيقة أن الإنسان لا يقصد في حالته الأولية (البدائية) إلى اللذة على الإطلاق، ولا هو يقصد إلى أي حالة وجدانية أيا ما كانت، إنما هو يقصد ابتداء إلى القيم. ويرى شلر أنه حتى في الحالات التي تصبح فيها اللذة هدفا، فإن ذلك يحدث مع نية أن تتحول اللذة إلى قيمة.

ولكن ليست معطيات القيم مرتبطة كلها بالقصد والجهد من أجل تحقيق شيء ما، ذلك لأن المرء قد يستشعر قيما (حتى لو كانت قيما أخلاقية) [536] بدون أن يقصد إلى تحققها لنفسه.

وينتج عن هذا أن القيم لا تعتمد في وجودها على الغايات، هذا بينما تقوم القيم بالفعل في أهداف التحركات الإنسانية، بل إن القيم هي أساس الأهداف، وبالتالي فإنها تصير غايات على الدقة.

ويشير شلر إلى أنه ينبغي عدم الخلط بين القيمة والواجب وهو يميز في هذا الصدد بين الوجود الواجب (وهو مستوى مثالي) والفعل الواجب (وهو مستوى الأمر القطعي)[537]. وفي إطار الواجب، فإن هناك مضمونا للواجب المثالي الذي يرتبط بكل قصد ارتباط الشرط بالمشروط. إن القيمة هي أساس الواجب المثالي، والواجب المثالي هو أساس الواجب المعياري. ويرى شلر أنه من الخطأ الجسيم أن تدعى الفلسفة إمكان إقامة الأخلاق على أساس من الواجب المعياري.

وما أبعد أن تكون القيم شيئا نسبيا، بل هي مطلقة بالمعنى المزدوج للمطلق:

- فمضمونها ليس علاقة، بل هي تنتمي إلى فئة الصفة الكيفية.
- كما أنها ثابتة دائمة.

إن النسبي ليس هو القيمة، وإنما معروضا بها. وفي هذا المضمار يهاجم شلر بعنف وإلحاح مختلف صور النزعة النسبية، وعلى الأخص النزعة النسبية في الأخلاق. وهو يفحص على التتابع فحصا نقديا المذهب الذاتي، وهو الذي يرجع القيم إلى الإنسان، والمذهب النسبي، الذي يختزل القيم إلى مستوى الحياة، أو يعتبرها كضرورات تاريخية.

ويكتشف شلر في هذا الإطار وجود تنويعات من الشعور [538] (وبالتالي

من المعرفة) بالقيم، وتنويعات من أحكام القيمة، وتنويعات من النماذج المتفردة للنظم، وللخيرات وللأفعال، وللأخلاقية العملية، التي تتصل بقيمة السلوك الإنساني، وأخيرا يكتشف تنويعات من التقاليد الراسخة عبر الأجيال ومن العادات. إن كل هذا يكتشفه التحليل عبر مسرى تطور متصل، ولكن القيم الأخلاقية ذاتها تبقى ثابتة بغير تغير. وقد يمكن أن نحسن إدراكها إلى درجة تكبر أو تصغر، أو أن نتصورها أو نصوغها إلى حد أفضل أو أقل، ولكنها في ذاتها تظل مطلقة وثابتة دائمة.

إن القيم تشكل، عند شلر، عالما من العلاقات فيما بينها، وفيه تسيطر علاقات الماهية والقوانين الصورية القبلية.

وبالتالي، فإن كل القيم تنقسم إلى قيم إيجابية وقيم سلبية. ووجود قيمة إيجابية هو ذاته قيمة إيجابية، وعدم وجودها هو ذاته قيمة سلبية، ومن جهة أخرى فإن وجود قيمة سلبية هو ذاته قيمة سلبية، وعدم وجودها هو قيمة إيجابية.

ولا يمكن لنفس القيمة أن تكون في ذات الوقت إيجابية وسلبية معا، وكل قيمة غير سلبية هي قيمة إيجابية، والعكس بالعكس.

وتصنف القيم في مجموعات عليا وأخرى سفلي. والقيم العليا هي الأكثر دواما، والأقل انقساما، والتي تؤسس الأخرى، والتي تهب إشباعا ورضى أعمق، وأخيرا هي الأقل نسبية.

ويضع شلر ثبتا تصاعديا «قبليا» لأوضاع القيم، وهو كالتالي:

1- قيمة حسية: الممتع وغير الممتع.

2- قيم حيوية: النبيل والسوقي.

3- قيم روحية: الجميل والقبيح، العدل والظلم، المعرفة الخالصة بالحقيقة.

4- قيمتا المقدس والدنيوي.

والحقيقة تخرج عن نطاق القيم عند شلر. وهذا التصنيف لا يحتوى كذلك على القيم الأخلاقية، لأن القيم الأخلاقية تقوم في تحقق قيم أخرى تتراوح ما بين العليا والدنيا.

أخيرا، فان القيم تتجمع في مجموعات بحسب «الساند» لها. وأهم التقسيمات التي يعرضها شلر في هذا الشأن، هو تقسيم القيم إلى قيم

الأشخاص وقيم الأشياء. وقيم الأشياء كلها قيم تتعلق بموضوعات قيّمة، أي الممتلكات والأموال، ويدخل فيها أيضا خبرات الثقافة. أما قيم الأشخاص فإنها قيم الشخص نفسه وقيم الفضيلة. وجوهرها أنها قيم أعلى من قيم الأشياء. والشخص وحده هو الذي يكون في أصله حسنا أو سيئا.

وهناك تقسيم آخر ثانوي للقيم عند شلر بحسب اتجاهات القدرة الأخلاقية، وتقسيم ثالث بحسب أفعال الشخص. ويظهر من كل ما سبق أن القيم الأخلاقية قيم شخصية من الدرجة الأولى.

رابعا: الشخص والجماعة

إن مشكلة الشخص تقوم في مركز النظام الفلسفي الذي يقدمه شلر. والشخص ليس هو النفس، ولا هو حتى «الأنا» وليس كل البشر أشخاصا بالمعنى الكامل للكلمة. إن مفهوم «الشخص» يتضمن الاستخدام الكامل للعقل، والنضج، والقدرة على الاختيار.

وليس الشخص هو جوهر النفس، لأنه ليس شيئا نفسيا، ولا علاقة له أيا ما كانت مع المشكلة السيكولوجية، ولا مع الخلق والطبع، ولا مع صحة النفس أو مرضها،... الخ. وهو ليس جوهرا ولا موضوعا. بل هو عند شلر بالأحرى «وحدة الوجود المتعينة المكونة من أفعال»[539]، هذه الأفعال التي ليست هي ذاتها موضوعات، إن الشخص لا يوجد إلا من حيث أنه يقوم بأفعال. ولا يعني هذا أن الشخص مجرد «نقطة انطلاق» للأفعال، ولا يعني من باب أولى أن يكون هو هذه الأفعال ذاتها، كما كان رأي كانت. إن الشخص يكون متواجدا بكله في كل فعل من أفعاله وهو يأخذ-أشكالا منوعة بحسب تنوع الأفعال، ولكن بدون أن يسيطر أي فعل خاص عليه.

وحيث أن مجال الأفعال كلها هو العقل، لذلك فإن «الشخص» كيان روحي في جوهره. ولا يعني شلر «بالعقل» لا الذكاء ولا ملكة الاختيار، وإلا لم يكن في هذه الحالة من اختلاف بين قرد الشمبانزي والمخترع أديسون[540] إلا اختلافاً في الدرجة وليس اختلافا في الماهية، كلا، إنما يعني شل بالعقل مبدأ جديدا ومختلفا كل الاختلاف عن الطبيعة [541].

والأفعال التي تحدد العقل ليست وظائف للأنا، إنما هي غير نفسيه (ولكنها مع ذلك ليست طبيعية أو شيئية من جهة أخرى)، والفرق أن الأفعال

العقلية يفعلها العقل، بينما الوظائف النفسية تتم بغير تدخل.

ويرى شلر أن الذي يميز العقل الإنساني تمييزا قاطعا هو نشاط الأفكار التصورية، أي ملكة فصل الماهية عن الوجود. وبالتالي فإن العقل موضوعية، وهو إمكانية يحددها شكل أو هيئة الأشياء ذاتها.

والشخص فردي تماما، وكل إنسان، من حيث وبقدر أنه شخص، هو موجود وقيمة فريدان لا شبيه لهما. ومن حيث هذا المنظور، فإن الشخص يتعارض مع العام، وليس مع الجماعة. فنحن لا نستطيع الحديث عن شخص عام، و يرى شلر أن مفهوم «الوعي العام» عند كانت هو مفهوم بغير معنى.

والشخص مستقل من وجهين:

- هناك، من جهة استقلال تصوره عن الخير والشر.

- وهناك، من جهة أخرى، استقلال الفعل الشخصي المتصل بإرادة ما هو معطى كخير أو شر.

كذلك، فإن الشخص مربوط إلى البدن، ولكن، توجد علاقة تبعية من أي نوع من جانب الشخص بإزاء البدن. على العكس، فإن السيطرة على البدن هي شرط من شروط وجود الشخص.

أخيرا، فإن الشخص ليس أبدا «جزءا» من العالم، إنما هو دائما على علاقة «بعالم»، بحيث أن شلر يرى أن هناك عالما يقابل كل شخص (فكرة «العالم الصغير»)، وأن هناك شخصا يقابل كل عالم.

ولكن ينقسم الشخص إلى شخص منعزل و شخص جمعي. إن من جوهر كل شخص أن يكون من حيث أصله، وفي كل وجوده ونشاطه الروحيين، حقيقة فردية (أي شخصا منعزلا) من جهة، وأن يكون كذلك، وفي نفس الوقت، حقيقة فعلية تكوّن جزءا من مجموعة. وهكذا فإنه «ينتمي» إلى كل شخص محدد، إذن، شخص منعزل وشخص جماعي.[542]

والشخص الجماعي تتأصل جذوره في مراكز الحياة المتنوعة، وفي كلية الحياة الجماعية.

ويميز شلر بين نماذج أربعة من الوحدات الاجتماعية:

1- وحدة تتكون عن طريق العدوى وعن طريق التقليد غير الإرادي (وهي الحشد أو الجمهور).

2- وحدة تتكون عن طريق «العيش مع» أو طريق «العيش حسب»، وهو ما

ينتج تفاهما بين أعضاء الوحدة، ولكن هذا التفاهم ليس سابقاً على «العيش مع» (وهو الجماعة).

3- وحدة مصنوعة، حيث تقوم كل العلاقات بين الأفراد بوسيلة أفعال إرادية مقصودة (وهو المجتمع، ولا يوجد مجتمع بغير الجماعة).

4- وحدة الأشخاص المنعزلين المستقلين في هيئة شخص جمعي مستقل روحي فردي.

هذه الوحدة، من النوع الأخير، تقوم على وحدة ماهوية [543]، أساسها الالتفاف حول قيمة محددة.

ويرى شلر أنه لا يوجد في الواقع إلا نوعان من الأشخاص الجمعيين الخالصين:

- الكنيسة (قيمة المقدس)

- والأمة أو مجال الثقافة (وهي شخص جمعي ثقافي، وتقابله القيم الثقافية الروحية).

خامسا : الإنسان والإله

يرى شلر أن كلمة «إنسان» لها معنيان. المعنى الأول الذي تعنيه الكلمة هو «الإنسان الطبيعي»، وهو شيء ضئيل، ممر مسدود للحياة، وهو يشكل كلا فريدا في تطور مستمر، ولا يخرج «الإنسان الطبيعي» عن العالم الحيواني، فهو حيوان فيما كان، وحيوان فيما يكون، وحيوانا سيظل إلى الأبد. إن إنسانية «الإنسان الطبيعي» لا وحدة لها ولا عظمة فيها.

ويرى شلر أنه لا يوجد شيء يدل على خطأ الرأي أعظم من فكرة العبادة التي كرسها أوجست كونت [544] لتلك الإنسانية، باعتبارها عنده «الموجود الأكبر».

ولكن كلمة «إنسان» تعني معنى آخر: فالإنسان هو أيضا الموجود الذي يصلى ويدعو، إنه «الباحث عن الإله»، الصورة اللانهائية الحية للإله [545]، إنه نقطة ظهور شكل من أشكال المعنى والقيمة والفاعلية أعلى من كل وجود طبيعي آخر، ألا وهو الشخص.

ويرى شلر أن تجربة الإنسان الدينية هي تجربة أصلية وأولية ولم تنتج عن تجارب غيرها، لأن «الإلهي» مفهوم ينتمي إلى مجموعة المعطيات الأكثر

بدائية في الوعي الإنساني.

وأهم تعريفات ماهية الإلهي هي: الواحدية [546]، اللانهائية كلية الحقيقة، القداسة. إن الإله الديني إله حي، إنه شخص، بل هو شخص الأشخاص. ويرى شلر أن الإله المتوحد مع الطبيعة ما هو إلا مجرد صورة أو انعكاس للعقيدة القائلة بوجود الألوهية. واللوم الموجه إلى هذه العقيدة [547]، بأنها تصور الإله على صورة الإنسان، لوم على غير أساس، ولوم لا يثير إلا السخرية منه، لأنه ليس الإله الذي يصور على هيئة الإنسان، وإنما العكس هو الصحيح، فالفكرة الوحيدة السليمة التي يمكن تكوينها عن الإنسان هي تصوره على صورة الإله.

ويعتقد شلر أن كل عقل محدود يعتقد إما في إله وإما في صنم، وأما اللأدريون فإنهم بدورهم يعتقدون في العدم.

ويقابل العقيدة من جانب المؤمن، الوحي والكشف من جانب الإله. وهذا هو السبب، في رأي شلر، في أن الدين والاعتقاد لا يستطيع أن يهبهما إلا فعل صادر من إله مشخص.

ويرى شلر أن الميتافيزيقا غير قادرة على تأسيس الدين، لأنها دائما شرطية وافتراضية [548]. إن إله الفلاسفة ما هو إلا أساس جامد للعالم[549]. وإذا كانت الأدلة الفلسفية على وجود الإله قد اكتسبت في خلال القرون الوسطى المسيحية قوة إقناع كبيرة، فإن السبب الحقيقي وراء هذا أن ذلك العصر كان يقوم على تجربة دينية غنية[550].

ورغم هذا التحديد لوظيفة الميتافيزيقا، فإن شلر يرى أنها الدرجة التمهيدية الضرورية باللزوم لكل معرفة دينية، لأن ثقافة بغير ميتافيزيقا أمر مستحيل من الناحية الدينية. ومن جهة أخرى فإن الدين يعيد تفسير النظام الجوهري للعالم.

ولكن شلر يضيف من عنده، مع ذلك، برهانا جديدا على وجود الإله: فكل معرفة عن الإله هي معرفة يقوم بها الإله، وحيث أن هذا النوع من المعرفة قائم، وهو المتمثل في الفعل الديني، إذن فالإله موجود. إن الإله مُعطى باعتباره المقابل للعالم والملازم معه، وكما أن كل عالم مصغر يقابله شخص محدد، فكذلك الإله من حيث هو شخص يقابل مجموع العالم، أي العالم المكبر.

سادسا: الحب

إذا كانت التأملات التي عرضناها حتى الآن ثورية شكلا ومضمونا، فإن نظرية الحب التي قدمها شلر هي التي يعارض بها، بأقوى صورة، فكر القرن التاسع عشر الميلادي في الحضارة الغربية.

وهو، أولا، يرفض أن يكون الحب هو التعاطف، وعنده أن الحب بصفة عامة ليس عاطفة على الإطلاق. وهو لا يشترط قيام أي حكم من أجل أن يظهر، كما أنه ليس فعلا من أفعال التطلع. وليس في الحب بذاته شيء اجتماعي، فيمكن أن يتوجه إما إلى الذات ذاتها أو إلى الأغيار.

ويرى شلر أن كل نظريات القرن التاسع عشر في الفكر الغربي المتصلة بموضوع الحب قد وقعت في خطأ فادح:

- فقد وحدوا بين الحب والنزعة الغيرية، وهي فكرة بغير قائم، وترى، أي الغيرية، أن الآخر ينبغي أن يحب باعتباره آخر (غيرا).

- وجعلوا من الحب حب الإنسانية، أي حبا لشيء مجرد، وهذا بدوره أمر غريب ذو بشاعة.

- ووحدوا بين الحب والميل إلى تحسين الآخر (الغير) أو مساعدته، وهذا الأمر قد يصح أن يكون نتيجة للحب، ولكنه ليس ماهية الحب.

ويبين شلر بتحليلات دقيقة أن النزعة الغيرية، والأشكال المشابهة لها في العقلية الغربية الحديثة، إنما تعتمد على أساس هو «الغل» (أو الضغينة) وبالتالي فإنها تعتمد على الكراهية للقيم العليا، وللإله في نهاية الأمر. ويرى شلر أن الشعور بالحسد بازاء أصحاب القيم العليا قد أولد المثل العليا الإنسانية للمساواة بين البشر، وهذه المثل عنده، هي في جوهرها نفي للحب [551].

إن الحب الحق (والكراهية الحقة) عند شلر هو دائما حب لشخص، وليس حبا لقيمة من حيث هي قيمة، ويصل شلر إلى حد القول إنه لا يمكن لشخص أن يحب الخير ذاته. إن الحب يتجه إلى شخص باعتباره حقيقة واقعة، ومن خلال قيمة الشخص.

ويبين التحليل الذي قام به شلر للحب الذي يتجه إلى شخص، أن مجموع القيم التي يتحلى بها الشخص المحبوب لا يمكن بحال أن تساوي وأن تتطابق مع حبنا له[552]. فيوجد دائما بعد كل هذه القيم «شيء أزيد»

بدون أساس [553]. هذا «الزائد»، وهو شخص المحبوب الفعلي المتعين، هو الموضوع الحق للحب. إن آخر كل القيم الأخلاقية للشخص لا تعطى لنا إلا في خلال «الإنجاز المصاحب» لفعل الحب الصادر عن الشخص نفسه.

والحب حركة فيها يصل الموجود الفردي المتعين، وهو الإنسان حامل القيم، إلى أعلى القيم الممكنة له بحسب قدراته المثالية. إن المحب يهدف إلى إعلاء المحبوب، ولكنه يعلي المحب هو الآخر. إن شأن الحب الشامل هو كشأن النحات الذي يستطيع بحركة بسيطة وفعل واحد أن يدرك بالرؤية خطوط ماهية الشخص، وذلك بعيدا عن كل معرفة تجريبية واستقرائية، وهي التي تحجب ماهية الشخص أكثر من أن تكشف عنها. وهذا هو السبب في أن التقدم الأخلاقي، وبصفة أعم التقدم القيمي، يعود الفضل فيه دائما إلى أشخاص اجتماعيين نموذجيين: إلى العبقري، إلى البطل، إلى القديس.

إن قمة الحب هي حب الإله، وحب الإله المقصود هنا ليس حب الإله عظيم الخير بغير حدود، بل الحب المقصود هو حب الإله باعتباره «الإنجاز المصاحب» لحب الإله للعالم (وهنا يذكر شلر التعبير اللاتيني: Amare Mundum in Deo) [554].

والإله عند شلر هو المركز الأعلى للحب. وهو، أي الإله الذي يهب الشخص ما يؤسس معناه، أي يهبه الحب. أخيرا، فإن نظرية الجماعة عند شلر تبحث من نفس هذه الوجهة للنظر.

أما في الفلسفة التي بدأ في إظهارها في خاتمة حياته، فقد تراجع شلر عن جانب كبير من مذاهبه هذه التي عرضنا لها.

وأصبحت قضيته الرئيسية في كتاباته الأخيرة أن الدرجات العليا من الوجود أضعف من الدرجات الدنيا. وهكذا، فإن البدائي والأقوى هو تلك المراكز «العمياء» غير القادرة على إدراك الأفكار ولا إدراك الصور والهيئات ولا إدراك الأشكال، أي مراكز العالم غير العضوي، باعتبار تلك المراكز نقاط نشاط سفلي يقوم بالتأثير الأعمى.

وعلى هذا الأساس وضع شلر الخطوط الرئيسية لنظرية لاهوتية تذكرنا بنظرية الفيلسوف الإنجليزي ألكساندر في الألوهية، والتي كان قد قدمها من قبل شلر [555].

ولكن هذه المرحلة الأخيرة القصيرة من فكر شلر ستبقى مرحلة غير مكتملة، وسوف يبقى شلر في نظر التاريخ مفكرا شخصانيا وتأليهيا، وسيرى التاريخ أن فضله الخالد أنه قطع الصلات مع الاتجاهات الواحدية للقرن التاسع عشر، وأعاد إلى الشخص الإنساني كل حقوقه.

كذلك، فإن أهمية شلر تقوم في أنه أكد على الطابع غير الشيئي للشخص الإنساني، وبهذا فإنه يعد مرحلة انتقال نحو الفلسفة الوجودية.

ملاحظات ختامية
انتقادية حول فلسفة الماهية

إن الفكرة الأساسية وراء الحركة الفينومينولوجية هي إدراك طابع الكيان المعطى للماهيات النموذجية المثالية [556].

وقد سبق أن عرضنا كيف استطاع هسرل وتلامذته، بفضل هذه الفكرة الأساسية، أن يتخطوا وأن ينبذوا المذهب التجريبي والمذهب المثالي، بل وكذلك الفكرة الأساسية عند كانت ألا وهي المذهب التصوري الذي ينكر وجود ماهيات مادية في الوجود الخارجي.

ومن جهة أخرى، فإن النظرية الفينومينولوجية قد هيأت الطريق أمام الاعتراف بموقفين فلسفيين لهما أهمية قصوى:

- موضوعية المعرفة (أي التمييز بين فعل المعرفة وموضوعها).
- الطابع الحقيقي للعقل الإنساني.

وكان كل الفكر التالي على كانت يدرك العقل على أنه أساس تكنيكي للعلوم الطبيعية. أما عند الفينومينولوجيين فإنه يكتسي طابع «القوة العاقلة» على نحو حقيقي، ويأخذ هيئة «القوة الضامة من الداخل»، التي لا تكتفي بالربط بين موضوعات الإدراك الحسي، بل تحوز ملكة إدراك الماهيات.

ثم خطا الفينومينولوجيون خطوة أخرى، حين اكتشفوا جوانب أخرى من العقل، سموها جوانب «عاطفية»[557].

وحين قامت الحركة الفينومينولوجية بتأسيس الفلسفة على أساس الموضوع، فإنها أصبحت قادرة على الرجوع إلى تصور عن الذهن الإنساني يمتاز بأنه أكثر حياة وأكثر واقعية عما سبق. وهكذا تجاوز الفينومينولوجيون المذهب الكانتي ومعه كل الافتراض الأساسي الذي تقوم عليه الفلسفة الأوربية الحديثة (1600-1900 ميلادية)[558].

ومن هذه الزاوية تصبح الفينومينولوجيا إحدى القوى التحريرية الكبرى في الفكر الغربي في القرن العشرين الميلادي. وهي أكثر انقطاعا وانفصالا

عن الفكر الأوربي السابق عليها عمقا وحسما من فلسفة الحياة، وتأثيرها على النصف الأول من القرن العشرين تأثير أعظم وأكبر من فلسفة الحياة تلك [559]. ولا شك أن طابعها المتخصص وصعوبة التعامل مع مفاهيمها لم يسمح لها بمنافسة النظم الفلسفية التي قدمها برجسون وجيمس، وحتى دلتاي نفسه، من حيث الانتشار الشعبي والتواجد عند الجمهور العام، ولكنها تتفوق على هذه النظم عند الفلاسفة المتخصصين، سواء من حيث قيمة مضمونها الخاص أو من حيث عمق الآثار التي أحدثتها.

كل هذا يكفي لتبرير المكانة العالية التي يحتلها هسرل ومدرسته. ولكن علينا ألا نتوقف عند ما ذكرناه وحسب، لأن الفينومينولوجيين فتحوا الباب أمام عدد عظيم من المشكلات عظيمة الأهمية، منها ما هو قديم وقع في النسيان، ومنها ما هو جديد، وذلك حين شحذوا كل أسلحتهم المحاربة كل صور المذهب الأسمى سواء على المستوى النظري أو مستوى مشكلات القيمة.

وقد قام الفلاسفة الفينومينولوجيون بتنمية منهج، وإن لم يكن جديدا تماما حتى أنه يمكن اعتبار كل كبار الفلاسفة فينومينولوجيين من حيث المنهج، إلا أنه يصل معهم إلى درجة عالية من الدقة والنقاء، وقاموا بتطبيقه قصدا باعتباره المنهج الحاسم النهائي للفلسفة.

ويستحق شلر انتباها خاصا، لأنه اهتم بالتأكيد الحماسي على كينونة الشخص، وهو أحد الفلاسفة الذين يمثلون العودة إلى الإنسان على نحو قوي، وهي السمة المميزة للفكر الغربي في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي.

ومع ذلك، فإن الفينومينولوجيا تبقى، بمعنى ما، مرحلة انتقالية ما بين فكر القرن التاسع عشر الميلادي في الحضارة الغربية والنصف الأول من القرن العشرين فيها. إن الذي ينقصها هو القدرة على إدراك الوجود المتعين، والعلة في ذلك أنها فلسفة ماهيات لا فلسفة وجود.

وشلر نفسه، وهو الذي سار في هذا الاتجاه بخطوات كبيرة، لم يستطع أن يقيم بناء ميتافيزيقيا بالمعنى الدقيق، فالشخص عنده يبقى مجرد مركز لأفعال قصدية، ووجوده يتقاسم ما بين الوجود في ذاته والظاهرة. وفي كلمة واحدة، فإن الفينومينولوجيين لم يدفعوا ببحوثهم إلى المدى المناسب

لكي يصلوا إلى المتعين، وهو الموجود الحقيقي.

أما الذي يبدو أنه تقدم على خط الموجود الفعلي والإنسان، فإنهما مدرستان أخريان: الفلسفة الوجودية والمدرسة الميتافيزيقية، وهما تعبيران مختلفان عن نفس الاتجاه. ومع ذلك، فإنهما كلتيهما، وبصفة عامة، يدركان إدراكا واعياً مدى ما أخذتاه عن الحركة الفينومينولوجية. فهي بحق منبع رئيسي من منابع الفكر الفلسفي في الحضارة الغربية في القرن العشرين الميلادي.

الباب السادس

الفلسفة الوجودية

16 السمات العامة للفلسفة الوجودية

أولا: أوهام عن الفلسفة الوجودية

أصبحت الفلسفة الوجودية حديث الجمهور وموضع الإقبال في عدد من البلاد بعد الحرب العالمية الثانية. ورغم أن كتاب جان-بول سارتر «الوجود والعدم» كتاب شديد الصعوبة، وتتطلب قراءته معرفة متعمقة بتاريخ الفلسفة، وأن تحليلاته شديدة التخصص وشديدة التجريد بحيث أنه لا يقدر على متابعتها إلا فلاسفة خبراء وجيدي التكوين، على الرغم من كل هذا إلا أن الكتاب لاقى نجاحا عظيما.

ولاشك أن الفلاسفة الوجوديين الفرنسيين قد صنعوا لأنفسهم جمهورا واسعا بفضل ما كتبوه من روايات ومسرحيات [560]. ولكن هذه الشعبية ذاتها ولدت ألوانا من سوء الفهم المختلفة بازاء الوجودية الفلسفية [561]، وينبغي علينا منذ الابتداء إزالة ألوان سوء الفهم هذه. وهذا هو السبب في أننا نبدأ ببيان ما ليس من الفلسفة الوجودية وما ليست هي عليه.

ومن الواضح أن الوجودية تتناول مشكلات

تسمى اليوم مشكلات «وجودية» للإنسان، من مثل مشكلة معنى الحياة، مشكلة الموت، ومشكلة الألم، بين مشكلات أخرى. ولكن الوجودية لا تقف عند حد تناول هذه المشكلات، لأنها مسائل مما تتناوله كل العصور بالمعالجة.

ومن الخطأ الشديد أن يسمى القديس أوغسطين أو باسكال وجوديين لمعالجتهما أمثال هذه المسائل. وسيكون خطة كذلك إلقاء التسمية الوجودية على كتاب أوربيين من القرن العشرين الميلادي، من مثل الناقد الأسباني ميجل دي أونامونو (1861-1937م)، والروائي الكبير فيودور دُستويفسكي (1821-1881 م)، والشاعر الألماني راينر ماريا رلكه(1875-1926م) [562].

فهذه المجموعة من الكتاب والشعراء تناولوا في أعمالهم عددا من المشكلات الإنسانية المتنوعة بطريقة شديدة التأثير، ولكن هذا لن يجعلهم مع ذلك من فلاسفة الوجود [563].

وخطأ آخر أن يسمى الفلاسفة الذين يدرسون الوجود بمعناه الدقيق، أو يدرسون الموجود الكائن، أن يسموا بالوجوديين. ويضل بعض أتباع المذهب التوماوي [564] ضلالا بعيدا حين يزعمون أن القديس توما الأكويني من أسلاف الوجوديين.

وسوء فهم آخر لا يقل فداحة عن سابقة هو ذلك الذي يريد أن يدخل هسرل في ضمن تيار الفلسفة الوجودية، لا لشيء إلا لأنه أثر عليها تأثيرا عظيما. فالواقع، أن هسرل يضع الوجود «بين قوسين» [565].

أخيرا، فإنه لا يجب أن تحدد الفلسفة الوجودية بمذهب وجودي واحد، وليكن مثلا فلسفة سارتر، لأنه تقوم فروق جوهرية بين المذاهب الوجودية بعضها والبعض كما سنرى.

في مقابل ألوان سوء الفهم هذه جميعا، فإن المؤكد أن الفلسفة الوجودية تيار فلسفي لم يتشكل إلا في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي في الحضارة الغربية، وأن أصوله لا تتعدى كيركجارد. و أنه نما وتطور وظهر على هيئة عدة مذاهب متباينة، والجزء المشترك فيما بينها هو وحده الذي يستحق أن يسمى عن حق بأنه «الفلسفة الوجودية» [566].

ثانيا: الفلاسفة الوجوديون

نظن أنه من المناسب، في إطار هذا العرض، أن نجمع، أولا، الفلاسفة

الذين يعدون ضمن المدرسة الوجودية، وأن نحاول، ثانيا، استخلاص ما يجمع بينهم ويكون مشتركا عندهم.

هناك فلاسفة أربعة على الأقل، في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي، يوصفون بأنهم وجوديون من غير منازعة من أحد : جابريل مارسل، كارل ياسبرز، مارتن هيدجر، وجان-بول سارتر. وهم جميعا يعلنون انتسابهم إلى كيركجارد، الذي يعد فيلسوفا وجوديا مؤثرا في القرن العشرين، رغم بعده في الزمان [567].

وفيما عدا هؤلاء الأربعة البارزين، فإنه لا يوجد كثيرون غيرهم يمكن عدهم «وجوديين» على المعنى الدقيق، على الرغم من أن الاتجاه الوجودي لاقى اهتماما عند عدد من الفلاسفة، وتأثر به البعض [568]. ويمكن أن نشير هنا إلى معاونة سارتر، وهى سيمون دي بوفوار [569]، وعلى الأخص إلى موريس ميرلو-بونتي، وهو واحد من أهم العقول في الفلسفة الفرنسية في منتصف القرن العشرين الميلادي [570].

ويمكن أن نشير أيضا إلى مفكرين روسيين، هما نقولاس برديائيف (1874- 1948م)، وليون شسشوف (1866-1942م)، اللذين عرفا عن طريق كتاباتهم بالفرنسية [571].

ونذكر كذلك المفكر البروتستانتي المشهور كارل بارت (ولد عام 1886م)، والذي تأثر بكيركجارد تأثرا ملحوظا.

ومن جهة أخرى، فانه سيكون من الخطأ أن نعد لوى لافل بين الوجوديين، بينما هو في الحقيقة من فلاسفة الوجود [572]. وهكذا فإننا سوف نقتصر على الأربعة الكبار المذكورين أولا.

وهاهي الملامح الكبرى لتاريخ تطور الفكر الوجودي. فقد مات كيركجارد عام 1855م، وفي عام 1919م يظهر ياسبرز مع كتابه «سيكولوجيا النظرة إلى العالم»، ثم يظهر في عام 1927م كتاب مارسل: «يوميات ميتافيزيقية» وكذلك كتاب هيدجر «الوجود والزمان». وفي عام 1932م يظهر كتاب ياسبرز «فلسفة»، ويظهر كتاب سارتر «الوجود والعدم» عام 1943م ونلاحظ أن الوجودية لم تنل انتشارا في البلاد المتكلمة بلغات نشأت عن اللاتينية[573]، وخاصة في فرنسا وإيطاليا، إلا بعد الحرب العالمية الثانية، بينما كانت مؤثرة تأثيرا قويا في ألمانيا منذ حوالي 1930م.

ثالثا: أصول الفلسفة الوجودية

أشار الكتّاب من قبل إلى الأهمية الكبرى لمؤلفات سورين كيركجارد (1813-1855م) بالنسبة إلى الوجودية. ولم يحظ هذا المفكر البروتستانتي الدانمركي، في أثناء حياته ذاتها، إلا بتأثير لا يكاد يذكر، ويعود السبب في إعادة اكتشافه في خلال القرن العشرين الميلادي إلى الصلة الوثيقة التي تربط بين فكره التراجيدي (المأساوي) والذاتي [574] وروح الحضارة الغربية في خلال القرن العشرين الميلادي [575]. وقد قدم جابريل مارسل أفكارا قريبة من أفكار كيركجارد، في وقت لم يكن قد عرف فيه بعد كتب المفكر الدانمركي.

ولم يقدم كيركجارد نظاما فلسفيا بالمعنى المعروف، إنما هو يهاجم أعنف هجوم فلسفة هيجل، وذلك بسبب طابعها «العمومي»، وبسبب اتجاهها الموضوعي، وهو ينكر إمكان التوفيق والمصالحة، أي إمكان هدم المعارضة بين القضية ونقيضها في تركيب جديد عقلاني ومنظم [576]. ويؤكد كيركجارد أولوية الوجود على الماهية، وربما كان هو أول من أعطى كلمة «وجود» معناها «الوجودي».

وكيركجارد معارض للعقل إلى أقصى درجة، فهو يرى أنه لا يمكن أن نصل إلى الإله بوسيلة طرائق الفكر، لأن العقيدة المسيحية مليئة بالتناقضات[577]، ويعتبر أن كل محاولة من أجل إضفاء طابع عقلي عليها هي تجديف وكفر.

وقد جمع كيركجارد إلى نظريته عن القلق، نظرية في وحدة الإنسان الفرد وعزلته عزلة كاملة في مواجهة الإله، ونظرية في المصير التراجيدي (المأساوي) للإنسان. وقد رأى أن اللحظة هي تركيب يجمع بين الزمان والخلود.

إلى جانب تأثير كيركجارد، كان لفينومينولوجيا هسرل تأثير عظيم على الفلسفة الوجودية. ويستعمل كل من هيدجر ومارسل وسارتر، بصفة عامة، المنهج الفينومينولوجي، على الرغم من أنهم لم يقبلوا قضايا هسرل الأساسية، ولا حتى موقفه المبدئي [578].

كذلك، فان الوجودية تأثرت تأثرا ظاهرا بفلسفة الحياة، وهى تدفع بهذا الاتجاه إلى أبعد مما وصل إليه، بتطوير مذهبه في الفعل والنشاط[579]،

وتحليلاته حول الزمان، ونقده للمذهب العقلي، ونقده كذلك، في كثير من الأحيان، للعلوم الطبيعية. ويمكن اعتبار برجسون ودلتاي، وعلى الأخص نيتشه، أسلافا للوجودية.

أخيرا فان الفلسفة الميتافيزيقية الجديدة كان لها دور هام جدا في تكون الفلسفة الوجودية. ذلك أن كل الوجوديين يعالجون مشكلات ميتافيزيقية بالأصالة، موضوعها الوجود وبعضهم، مثل هيدجر، يتميز بمعرفته المتعمقة للمذاهب الميتافيزيقية عند اليونان وفي القرون الوسطى المسيحية.

وحين يحاول الوجوديون أن يصلوا إلى الوجود في ذاته، فانهم يجتهدون في نفس الوقت أن يتغلبوا على النزعة المثالية وأن يتعدوها. ومع ذلك، فان بعضهم، وعلى الأخص ياسبرز، لا يزالون يخضعون خضوعا قويا لتأثير النزعة المثالية.

وهكذا، فإن الوجودية تظهر من معطف الاتجاهين الكبيرين[580] اللذين قاما بقطع الصلات مع الفكر السائد في القرن التاسع عشر الميلادي [581]، كما أنها متأثرة في نفس الوقت بحركة أخرى مميّزة للفلسفة الغربية في القرن العشرين الميلادي، ألا وهى الفلسفة الميتافيزيقية.

رابعا: الخصائص المشتركة بين الفلاسفة الوجوديين

أ-السمة المشتركة الرئيسية بين مختلف الفلسفات الوجودية في القرن العشرين الميلادي تقوم في أنها جميعا تنبع ابتداء من «تجربة» حية معاشة، تسمى تجربة «وجودية»، ومن الصعب تعريفها تعريفا دقيقا، وهذه التجربة الوجودية تختلف بين فيلسوف وآخر من هؤلاء الوجوديين.

وهكذا، فان تلك التجربة تأخذ في حالة ياسبرز شكل إدراك هشاشة الوجود وفي حالة هيدجر شكل تجربة «السير باتجاه الموت»، وفي حالة سارتر شكل تجربة الغثيان. ولا يخفي الوجوديون أبدا أن فلسفتهم نشأت من تجربة من هذا القبيل.

ومن هنا فان الفلسفة الوجودية، بصفة عامة، بما في ذلك عند هيدجر، تحمل طابعا شخصيا بسبب هذه التجربة المعاشة.

ب-الموضوع الرئيسي للبحث الفلسفي عند الوجوديين هو ما يسمى

«الوجود». ومن الصعب تعريف المعنى الذي يأخذ عليه الوجوديون تلك الكلمة، ولكنها تدل، على كل حال، على الطريقة الخاصة بالإنسان في الوجود. ويرى الوجوديون أن الإنسان وحده هو الذي يحوز الوجود، وهم نادرا ما يستخدمون كلمة «إنسان»، وإنما يدلون عليه بتعبيرات من مثل: Dasein (الموجود-هناك). و «الوجود». و«الأنا»، و «الوجود لأجل ذاته»[582]. ولنصحح قولنا أن الإنسان «يحوز»، أو يملك، وجوده، فالإنسان لا يملك وجوده، إنما الأحرى أنه هو هو [583] وجوده.

جـ-يتصور الوجوديون الوجود على نحو فاعلي نشط [584]، فلا «يكون»[585] الوجود، وإنما هو يخلق نفسه بنفسه في الحرية، بعبارة أخرى: هو «يصير». إن الوجود دائما غير مكتمل، وكأنه يبتدأ، إنه شروع واستقبال. ويؤكد الوجوديون على نحو أقوى هذا الموقف حين يقولون بأن الوجود يتماشى تماما ويتطابق مع الزمانية.

د-الفرق بين هذا الاتجاه الفاعلي عند الوجوديين والاتجاه الفاعلي عند فلسفة الحياة يقوم في أن الوجوديين يعتبرون أن الإنسان ذاتية خالصة، وليس مظهرا أو تجسيدا لتيار حيوي أشمل منه (أي التيار الحيوي الكوني) كما كان الحال عند برجسون على سبيل المثال. ويضاف إلى هذا أن الوجوديين يفهمون «الذاتية» بمعناها الخلاق: فالإنسان يخلق نفسه بنفسه، إنه هو هو حريته هو.

هـ-لكنه سيكون من الخطأ، مع ذلك، أن نستنتج أن الإنسان عند الوجوديين منغلق على نفسه. على العكس تماما، فان الإنسان، وهو الحقيقة الناقصة والمفتوحة، هو، من حيث جوهره ذاته، مربوط أوثق ارتباط إلى العالم، وعلى الأخص إلى البشر الآخرين.

ويقول كل المفكرين الوجوديين بهذه التبعية المزدوجة [586]، وذلك على النحو التالي: فمن جهة، يبدو لهم الوجود الإنساني مضموما في العالم، قائما في داخله إلى درجة أن الإنسان يكون دائما في موقف محدد، بل إنه هو هو موقفه، ومن جهة أخرى فانهم يرون أن هناك رباطا وصلة بين البشر، وهذا الرباط يكوّن الطبيعة الخاصة للوجود الإنساني، شأنه شأن الموقف. وهذا هو معنى مفهوم «الوجود معا <Mitsein عند هيدجر و «التواصل» عند ياسبرز و «الأنت» عند مارسل.

و-يرفض كل الوجوديين التمييز بين الذات والموضوع، ويقللون من قيمة المعرفة العقلية في ميدان الفلسفة. فهم يرون أن المعرفة الحقة لا تكتسب بوسيلة العقل، بل ينبغي بالأحرى التعامل مع الواقع. هذا التعامل أو الخبرة يتم على الخصوص بالقلق، أو في تجربة القلق، وفيه يدرك الإنسان أنه موجود محدود قاصر، ويدرك هشاشة وضعه في العالم، هذا العالم الذي يلقى إليه الإنسان إلقاء، ويدرك أخيرا أنه سائر إلى الموت (عند هيدجر).

ومع ذلك، وبالرغم من هذه السمات المشتركة بين الفلسفات الوجودية، والتي يمكن إضافة سمات أخرى مشتركة إليها، فإنه توجد اختلافات عميقة بين ممثلي الوجودية، إذا أخذ كل منهم بمفرده.

وهكذا، مثلا، نجد أن مارسل، مثل كلاكجارد. يعلن إيمانه بالألوهية، بينما يقول ياسبرز بوجود التعالي أو المتعالي، ولكن لا يمكن أن نقول إن كان هذا التعالي يعادل القول بوجو الألوهية أم بوحدة الوجود والألوهية أم بإنكار الألوهية، وهذه المواقف الثلاثة يرفضها ياسبرز كلها على السواء. أما فلسفة هيدجر فإنها تبدو فلسفة منكرة للألوهية، ومع ذلك فان هيدجر صرح بأنه لا ينبغي اعتبارها كذلك، وإن كان هذا التصريح لا يعني الشيء الكثير. أما سارتر أخيرا، فإنه يحاول إقامة مذهب منكر للألوهية صريح ومتسق الأركان.

كذلك يتنوع الهدف والمنهج عند الفلاسفة الوجوديين. فنجد أن هيدجر يدعى أنه يقدم نظرية في الوجود (أنطولوجيا) بالمعنى الأرسطي للاصطلاح[587]، وهو يطبق منهجا دقيقا صارما، وهو ما يفعله سارتر أيضا على إثر هيدجر. أما ياسبرز فانه يرفض كل أنطولوجيا في مجال التعريف بالوجود، مفهوما على الطريقة الوجودية، ولكنه من جانبه يمارس نوعا من التأمل الميتافيزيقي، وهو يستخدم منهجا متحررا إلى حد ما، غير مقيد بخطوات محددة.

17 مارتن هيدجر

أولا: مصادره وخصائصه

دخل مارتن هيدجر (ولد عام 1889م)، لبعض الوقت، مدارس اليسوعيين (الجزويت) ثم (درس بعد ذلك في جامعة فرايبورج الألمانية، ونال منها شهادة الدكتوراه على يد ريكرت، ثم اتصل بهسرل، ونال معه شهادة اعتماد التدريس، برسالة عن نظرية المقولات عند دنزسكوت، وذلك في عام 1916م وأصبح محررا مشاركا لمجلة «حوليات الفلسفة والبحث الفينومينولوجي». وقد عين أستاذا بجامعة ماربورج عام 1923م وفي عام 1927م نشر بها كتابه الرئيسي: «الوجود والزمان». وبعد ذلك بسنة، في عام 1928م عاد إلى جامعة فرايبورج بجنوب ألمانيا أستاذا بها خلفا لهسرل، واستمر فيها أستاذا حتى 1946م.[588]

إن هيدجر مفكر شديد الأصالة، ولهذا فإن السؤال بشأن تأثر الآخرين عليه يصبح بغير أهمية كبيرة. وعلى كل حال، فإننا ينبغي أن نشير، من بين من أثروا عليه إلى جانب هسرل، إلى دلتاي، الذي تأثر به من جوانب متعددة. كذلك، فإن محاور فكره مستوحاة بشكل واضح من كيركجارد. وهو يضيف إلى ذلك كله معرفة قوية بكبار فلاسفة الغرب من

اليونان فطالعا، ومنهم أرسطو الذي كثيراً ما يشير إليه ويفسره على نحو شخصي جدا. وقد كرس هيدجر دراسة عن كانت أحدثت ضجيجا حين نشرت، وهى كتاب «كانت ومشكلة الميتافيزيقا» (1929م).

قليل من الفلاسفة هم أصعب على الفهم من هيدجر. وصعوبة فهمه لا تأتي من قصور في اللغة أو من افتقار إلى التركيب المنطقي للأفكار، فهيدجر يسير في عرضه دائما على نحو منتظم شديد الانتظام، إنما يأتي غموضه من المصطلحات غير المألوفة، بل والغريبة، التي اخترعها هيدجر اختراعا لكي يعبر بها عن مفاهيمه. وقد أصبحت هذه المصطلحات مصدرا لألوان متعددة من سوء الفهم، وعلة للتندر على فلسفة هيدجر، وخاصة عند الوضعيين المنطقيين.

ثانيا: المشكلة والمنهج

إن هدف كتاب هيدجر الرئيسي، «الوجود والزمان»، هو أن يعالج بطريقة متعينة مسألة «معنى الوجود». ولم يكن هذا السؤال قد سقط في النسيان، ولكن هيدجر يرى أنه بسبب الإجابة، المزعومة واضحة وشاملة، التي سبق أن قدمت بشأنه، فإن ذلك السؤال لم يوضع مطلقا على النحو الواجب أن يوضع عليه.

يرى هيدجر أن لدينا فهما عاما مشتركا، ولكنه غامض، عن الوجود، ورغم هذا يبقى مفهوم «الوجود» أغمض المفهومات على الإطلاق. والواقع أن الوجود ليس شبيها بالمتواجد، إنما هو الذي يحدد المتواجد من حيث هو متواجد. وإذا أردنا أن نتعمق في دراسة سؤال معنى الوجود فان علينا، في رأى هيدجر، أن نبحث عن متواجد يكون ممكنا لنا أن نصل إليه على النحو الذي هو عليه في ذاته. ومن الواضح أن هذا السؤال ذاته مظهر ووجه من أوجه وجود متواجد معين، ألا وهو المتواجد الذي هو نحن أنفسنا. ويسمى هيدجر هذا المتواجد الإنساني باسم Dasein، أي «الموجود-هناك».

وهكذا يكون تحليل ذلك المتواجد الذي هو «الموجود-هناك» نقطة البدء المعلنة للبحث الفلسفي عند هيدجر.

ويذهب هيدجر إلى أنه لا يمكن تعريف ماهية «الموجود-هناك» بأن نذكر ما يحتويه ذلك الموجود. إن ماهية «الموجود-هناك» تقوم في كينونته

المتعينة، والذي يفسر تلك الماهية هو دائما هذه الكينونة.

وهكذا، فان واقعة الكينونة هي وحدها التي ينبغي أن تجعلنا نفهم السؤال الخاص بالكينونة. هذا الفهم يسميه هيدجر فهما «وجوديا». وعلى الضد من ذلك، فانه يسمى مجموع بنية الموجودات بـ «الموجودية»، ويسمى تحليل هذا النحو من الوجود بـ «الفهم الموجودي». إن ذلك الفهم الوجودي هو تفسير للخصائص الأنطولوجية «للموجود-هناك»، وهذه الخصائص يسميها هيدجر خصائص «وجودية» (وذلك في مقابل الخصائص الأنطولوجية للمتواجدات الجامدة الخام، أي «المتواجدات التي ليست على هيئة الموجود-هناك الإنساني»، والمقولات).

إن التحليل الوجودي هو أنطولوجيا أساسية، وهو يشكل أساس كل أنطولوجي وأساس كل العلوم. والمنهج الوحيد المناسب له هو المنهج الفينومينولوجيا، أو منهج الظاهرات.

ولكن «الظاهرة» المقصودة هنا هي «ما يظهر نفسه بذاته»، وهكذا فان الظواهر ليست «مظاهر» (أو أوهاما) بالمعنى المبتذل للكلمة.

ويرى هيدجر أن النهاية «لوجيا» في تعبير «فينومينولوجيا» تأتي من الفعل اليوناني Legein، والذي يعني، في فهم هيدجر «استخلاص المتواجد من العتمة».

إن هناك كثيرا من الظواهر التي إما لم تكتشف بعد، أو أنها مخفيّة لا تزال.

وهكذا، فان الفينومينولوجيا تقوم، عند هيدجر، بدور علم «التأويل» (وهو ما استمده هيدجر من فلسفة دلتاي). وهي تدرس الكينونة من أجل تفسير تركيبها وتكوينها.

وعلى هذا، تصبح الفلسفة نظرية أنطولوجية فينومينولوجية عامة، تنتج عن تأويل «الموجود هناك».

وهي، باعتبارها تحليلا للكينونة، تقوم بتثبيت منتهى الخط المتصل بين سائر المسائل الفلسفية إلى الموضع الذي تنبع منه واليه تنتهي.

ولكن هيدجر لم يتعد، في عرض فلسفته، مستوى تحليل «الموجود-هناك»، الذي كان من المفترض أن يؤسس نظرية أنطولوجية عامة، تقوم على دعائم هذا التحليل. [589]

ثالثا: الوجود-في-العالم

يتميز «الموجود-هناك» بأنه كائن، وبأنه دائما «لي»، أي أنه لا يمكن أن يكون نسخة من نوع متشابهة نسخه، ويتميز أخيرا بأنه يتصرف إزاء وجوده هو نفسه على أنحاء مختلفة متنوعة. وأساس هذا النحو من الوجود هو «الوجود-في-العالم». هذا «الوجود-في» ليس نوعا من علاقة وجود بين موجودين قائمين في المكان، ولا هو أيضا علاقة بين ذات وموضوع، إنما هو بالأحرى يتميز بذلك النحو من الوجود الذي هو «الهم»، وذلك حينما يكون الأمر متصلا بعلاقته بالمتواجدات الجامدة الخام، ويتميز أيضا بذلك النحو الآخر من الوجود الذي هو «الاهتمام»، حينما يدخل في علاقة مع الموجودات الأخرى.

إن العالم يتكون، ليس من أشياء، بل من «أدوات»، ومن جوهر الأداة أنها «شيء ما من أجل...». ويسمى هيدجر نحو وجود الأداة باسم «وجود-ما-في متناول-اليد». والأداة (ويسميها هيدجر Zuhande، حرفيا: «ما في متناول اليد»، أو «ما تحت اليد») تدخل باستمرار في علاقة مع أدوات أخرى. فكل أداة ترجع إلى أداة أخرى غيرها، كما ترجع أيضا إلى ذلك الذي يتعامل معها ويستخدمها. إن طابع وجود الأداة هو وضعها (Bewandtnis)، وهذا الوضع يتعلق في نهاية الأمر بوجود «ما-هو-لأجله» (Wozu)، الذي يعنى «إرادة-من-أجل» (Worum-Willen)، أي يتعلق بعبارة أخرى «بالموجود-هناك» الإنساني. وهكذا، فان «الموجود-هناك» هو شرط إمكان كشف الأداة.

كل أداة لها مكان، أي أنها تحفظ وترتب، وما إلى ذلك. والمكان الممكن لأداة ما هو «الجوار» (Gegend)، ويوجد لدى «الموجود-هناك» ميل جوهري نحو المجاورة، أي أن يكون على مسافة (وهو ما يعنى هنا القرب) من الأداة إن المسافات الموضوعية لا تتطابق مع ابتعاد الأداة أو اقترابها، إنما هو «الاهتمام» الذي يحدد صفة القرب أو البعد. وينتج عن هذا أن العالم هو محدد أنطولوجي «للموجود-هناك:< فلا يوجد نحو «الموجود-هناك» إلا في العالم.

ويرى هيدجر أن سائر النظريات الأنطولوجية السابقة قد وقعت في خطأ اعتبار الأداة مجرد شيء حاضر، بينما حقيقتها أنها «شيء-في-متناول-اليد»، ويظهر هذا الخطأ بوضوح عند ديكارت على الأخص (وذلك في

نظريته عن «الامتداد») إن الواقع أن «الوجود-الذي-في متناول-اليد» لا يؤسّس مطلقا على مجرد الحضور، وبالعكس فإن «الحاضر» هو دوما «حاضر وحسب». وبالتالي فإن الحضور هو نحو ناقص من وجود الأداة، أي من وجود «ما-هو-في-متناول-اليد».

ويحب «الموجود-هناك» أمامه، إلى جوار أدوات العمل، يجد «موجودات-هناك» آخرين: إن عالم «الموجود-هناك» هو «عالم المعية». إن «وجوده-في» هو «وجود-مع». وفوق هذا، فان «الموجود هناك» هو في جوهره «وجود-بالاشتراك». وإذا كان أسلوب سلوك «الموجود-هناك»، بازاء الأدوات، هو أسلوب «الانشغال»، فان أسلوبه بإزاء «الموجودات-هناك» الآخرين هو أسلوب «الاهتمام»، وهذا الاهتمام قد يظهر إما على صورة التكليف بتوفير ما ينبغي تقديمه إلى الآخرين، أو على صورة مساعدتهم على أن يكونوا أحراراً في «همهم». إن «التعاطف» ليس ممكنا إلا في ميدان «الوجود-بالاشتراك».

رابعا: «الهذيّة»[590] والقلق:

إن «الموجود-هناك» ليس داخل العالم فقط، إنما هو يتكون جوهريا من «الوجود

- في-العالم»، وهذا هو الجانب الذي تشير إليه كلمة «هناك» في تعبير «الموجود-هناك» وفي هذا تقوم هذية «الموجود-هناك». إن الموجود-هناك «هو ذلك» الهذا (Da) الذي يستضيء بذاته من داخله وفي هذا يقوم معنى «الانكشاف» وهذا المفهوم لا يتطابق تماما مع «المعرفة»، ولكنه يشير إلى حالة «موجودية» (Existential) تتأسس عليها المعرفة وتقوم عليها.

هذا النحو من الوجود يتألف من ثلاثة عناصر: الشعور بالتواجد في الموقف، التفسير، النطق:

١- الشعور بالتواجد في الموقف (Befindlichkeit) وهو اصطلاح يعني حرفيا الشعور المداهم بأن المرء «يجد نفسه هناك»، أي في هذا الموقف المعين، وهو شعور، أو حالة للنفس، عن طريقه يكشف «الموجود هناك» لنفسه أنه كائن، وعن طريقه تظهر للعيان ظاهرة «التعينية»، أي واقعة وجود «الموجود-هناك» (على نحو متعين). ويسمى هيدجر «واقعة الوجود» هذه «الإلقاء» (Geworfenheit)، أي خاصة «الموجود-هناك» من حيث أنه قد

ألقى به رميا ونبذا في كينونة «الهذيّة»، في داخل العالم، لكي يوجد. وينبغي أن نلاحظ أن «التعينية» ليست مجرد وجود يعطى، بل هي خاصية لوجود «الموجود-هناك».

2- التفسير (أو الفهم :Verstehen) ويفهم هذا الاصطلاح بالمعنى الذي يدل عليه القول: «إمكان الوجود أمام شيء ما»، ففي التفسير يقوم نحو وجود «الموجود-هناك» من حيث هو «إمكان-وجود». إن «الموجود-هناك» ليس، على أي نحو ولا في أي موضع، شيئا معطى تتحدد معطياته مرة واحدة وإلى الأبد، إنما هو ما يمكن أن يكون: إنه إمكان منطلق إلى الأمام (مشروع). إن «التفسير» نحو وجوب حائز على بنية يسميها هيدجر باسم «خطة-مشروع») (:Entwurf) إننا ندرك «خطة-المشروع» بوسيلة الطرق التي يخلقها في فضاء إمكانات التصرف الموضوعة أمام «إمكان الوجود» الذي يحوزه الموجود-هناك». إن التفسير هو نحو وجوب فيه يصبح «الموجود-هناك» ما كان في إمكانه أن يصير إليه. ويسمى هيدجر إدراك «الموجود-هناك»، من حيث هو مفسر، باسم «الإيضاح»، ولكن ذلك الإيضاح ليس بالضرورة «تعبيرا».

3- النطق (:Rede) وهو أساس اللغة، ولكنه ليس اللغة ذاتها. ويقصد به هيدجر الصياغة ذات المغزى التي تحدد قابلية الوجود في العالم لأن يفهم على نحو عقلاني. لقد قال اليونان إن الإنسان حيوان ذو لسان وقول، أي إنه موجود يتكلم. ويوسع هيدجر من نطاق فهم «النطق»، ليجعله قادرا على الاشتمال على فعل الإنصات وفعل الصمت.

ويمكن للمرء أن يحيط بمجمل بنية «الهذية» بالاعتماد على ظاهرة «القلق». ويختلف القلق عن الخوف في أن التهديد، في حالة القلق، لا يكون محددا معينا، إنما منبع القلق هو العالم من حيث هو كذلك. أما موضوع قلقنا، فانه إمكاننا أن نكون موجودين-في-العالم. وهكذا، فإن القلق يظهر «الموجود-هناك» من حيث هو وجود-في-العالم وموجود فيه وجودا واقعيا. ولكن هذا الوجود هو دائما أعلى من ذاته وفي المقدمة أمامها. وعلى هذا، فان بنية «الموجود-هناك» هي إذن بنية الموجود-المتقدم-على-ذاته-الملقى-به-بالفعل-في العالم، وذلك من حيث هو وجود قائم أمام الموجودات الأخرى التي يقابلها، وما هذا كله شيء غير «الهمّ». وهكذا، فإن كل ما يفعله

«الموجود-هناك» ويشتهيه ويعرفه، وسائر ما يشغله من انشغال واهتمام ونظريات وسلوك وإرادة وشهوة واندفاع وميول، كل هذا ما هو إلا مظاهر للهم. إن الهم هو وجود «الموجود-هناك».

خامسا: عالم «الناس» [591] والوجود-باتجاه-الموت

إن التحليل السابق غير مكتمل، لأن «الموجود-هناك»، وطالما هو كائن، لا يبلغ مطلقا تمام اكتمال كلّه، ففي ماهيته نقص دائم. الموت وحده هو الذي يقدم نهاية «الموجود-هناك». وحين يأتي الموت، فإننا لا نستطيع الإحاطة «بالموجود هناك» من حيث هو «متواجد»، ولا سبيل لنا إلى تكوين خبرة حقيقية عن موت الآخر. ومع ذلك، فان «الموجود-هناك» لا يكتمل بالموت، كما أنه لا يختفي على نحو بسيط: إن النهاية التي يعنيها الموت تعنى «الوجود-الواصل-إلى-نهايته» «للموجود-هناك». إن الموت هو إمكان من إمكانات الوجود، هو الإمكان الشخصي إلى أقصى درجة، والذي ينهى كل علاقة إلى أقصى درجة، والذي لا يمكن تخطيه على الإطلاق. إن محض وجود «الموجود-هناك» هو الوجود-باتجاه-الموت.

هذا هو على التحديد منبع قلق «الموجود-هناك». وهو يهرب منه بالانغمار في العالم. وخشية منه أن يكون ذاته، وخوفا من لقاء القلق، فانه يبحث عن ملجأ في كيان «الناس». إن كيان «الناس» من نوع وجود «المتواجدات»، وهو نحو من الوجود، هو الوجود الزائف «للموجود-هناك». وفي هذا الوجود يخضع «الموجود-هناك» نفسه لعنصر محايد يستعبدها، ويفرض عليها وجهة نظره وطريقته في التصرف. إن كيان «الناس» هذا ليس شخصا محددا، ولا هو «ذات جمعية». وتقوم خصائصه المميزة في عبادة تفاهة المتوسطين، وفي ميله نحو التدني. إنه يعفى «الموجود-هناك» من واجب اتخاذ القرارات ومن كل مسؤولية تخصه جميعا: لأن «الناس» تتصرف وتتكلم على هذا النحو أو ذاك. إن نحو وجود «الناس» يغري ويهدئ، ويستلب «الموجود-هناك» ذاته. وهو يظهر ويبين في الثرثرة اليومية، التي تصبح فيها عبارة «يقول الناس» هي فيصل الحق في الكلام، وفي حب الاستطلاع المتقلب، وفي اللهو والإلتهاء، وفي الاهتياج المستمر، كما يظهر أخيرا في الالتباس وعدم القطع، حيث لا يستطيع المرء أن يميز ما يعرفه مما يجهله.

هذه العوامل تميز خصائص وجود «الحياة اليومية»، الكينونة اليومية، والتي توسم بوسم «السقوط»، سقوط «الموجود-هناك». إن «الموجود-هناك» يقع في السقوط، ويغرق في هاوية العالم.

إن قلق الموت هو الذي يُسقط «الموجود-هناك» في ذلك النحو الزائف من الوجود، نحو الوجود اليومي، الذي هو في الواقع وجود اللاحقيقة. ذلك أن كيان «الناس» لا يسمح بالتفكير في موته هو نفسه [592]. وإنما هو يتكلم عن الأمر على صورة غير شخصية، على هيئة: «يموت المرء».

سادسا: الوعي والقرار

إن الانسحاب من وجود «الناس» هو اختيار وقرار يتخذه «الموجود-هناك»، من أجل أن يستطيع أن يكون وجوده، وجود الذات (الأنا)، على وجه حقيقي وإلى أقصى درجة. إن الشاهد على «استطاعة-الوجود» هذه هو الوعي.

الوعي عند هيدجر هو نحو من أنحاء «النطق» [593]، هو نداء يجعل «الموجود-هناك» يتوقف عن الإنصات إلى كيان «الناس» وإلى ثرثرته. ولا يمكن تفسير الوعي عن طريق وظيفة بيولوجية ما يؤديها، ولا بأن نرى فيه صوت قوة أجنبية عن الإنسان (الإله): ذلك أن «المنادي» هو الهم، هو «الموجود-هناك» الذي يتملكه القلق، وقد ألقى به في العالم إلقاء، من جراء ما يمكن أن يصير عليه. إن نداء الوعي لا يقول شيئا مما يمكن وضعه في كلمات، إنما هو يظهر الخطيئة في هيئة الصمت القلق. ولسنا هنا بازاء حالة الذنب بالمعنى السوقي، وإنما بازاء الحالة التي تؤسسها: ذلك أن الخطيئة هي أساس العدمية وعلى هذا، فان حالة الشعور بالذنب ليست النتيجة المباشر للخطيئة، بل العكس هو الصحيح، لأن العدم ينتمي إلى المعنى الوجودي للإلقاء والنبذ، كما أن المشروع لا يتحدد فقط بسلبية الأساس، إنما هو في ماهيته سلبي. وعلى هذا فان حالة الشعور بالذنب خاصة جوهرية لوجود «الموجود-هناك»، وهى تعنى: الأساس السلبي للسالبية التي يختص بها «الموجود-هناك».

أما الاختيار الذي ينتج عن «إرادة-الشعور-بالوعي»، فانه يتمثل في توجه نحو القلق، القلق الذي يتم في الصمت. إن إلقاء الذات إلى الأمام، والذي

يحدث في الصمت والقلق، بازاء ذلك الشعور الجوهري بالذنب، هذا الإلقاء إلى الأمام يسميه هيدجر «التصميم». هذا «التصميم» هو إخلاص الوجود لذاته، إنه الحرية باتجاه الموت. إن «التصميم» يخلص «الموجود-هناك» من كيان «الناس»، ولكنه لا يخلصه من العالم. على العكس، إن التصميم يهب الآخرين الذين يوجدون معنا إمكان أن يكونوا على نحو وجودهم الأكثر حقيقة. إن الوجود حب التصميم هو وحده الذي يكشف «الموقف»، أي إلى «هناك»، أي «الهذية»، الذي ينفتح أمام الوجود في كل مرة يتم فيها التصميم. وبفضل التصميم، يقبل الإنسان في شجاعة مصيره، ويقوم بدوره في العالم في عزيمة.

سابعا: الزمانية والتاريخ

إذا اعتمدنا على مفهوم «الوجود الذي تقرر التصميم عليه»، فانه يصبح ممكنا حل مشكلة وحدة «الموجود-هناك». هذه الوحدة لا تؤسس على «الأنا». في الواقع، فإن كيان «الناس» هو الذي يقول بأقصى قوة وأكثر ما يكون: أنا أنا، وما ذلك إلا لأنه في حقيقته ليس الأنا الحقيقي. ولكن فلسفة القدماء وفلسفة كانت لم تستطيعا تعدي مستوى نظر كيان «الناس» هذا. وإذا حللنا مفهوم «الأنا»، فان ذلك التحليل سوف يظهر أن مع الأنا يعبر عن نفسه الهمّ. وعلى هذا، فان «الأنا نفسي» (Selbst) هو إذن الأساس الحاضر دائما للهم، ولا تعنى استقلالية الأنا شيئا غير «التصميم» الوجودي الذي يستبق نفسه. وما هذا التصميم الوجودي الذي يستبق نفسه بشيء غير الوجود من أجل استطاعة الوصول إلى الوجود الأكثر حقيقة والمميز حقا «للموجود-هناك»(باتجاه الموت).

ولكن التصميم الوجودي غير ممكن إلا إذا كان في مستطاع «الموجود-هناك» أن يتجه صوب ذاته، أي أن يحمل نفسه إلى نفسه، أي أن يعود بنفسه إلى نفسه. هذا الفعل، فعل التوجه بالذات نحو إمكاناتها هو «المستقبل»(Zukunft) (أي حرفيا «ما يقبل»). من جهة أخرى، فإن «الإلقاء» في العالم غير ممكن إلا إذا كان «الموجود-هناك» القادم في المستقبل يمكن أن يكون «وجودا ماضيا»، أي وجودا على نحو ما كان. «فالموجود-هناك» لا يستطيع أن يتجه إلى ذاته إلا بقدر ما أنه قادر على العودة باتجاه ذاته.

أخيرا، فان الموجود صاحب التصميم، والذي يكون في موقف، ليس ممكنا إلا إذا تواجد «المتواجد» وجعل نفسه حاضرا. إن الموجود حب التصميم الوجودي يجعل نفسه حاضرا حين يستدير إلى ذاته، ويعود إليها، بأن يستبق نفسه. هذه الظاهرة تسمى في مجملها «الزمانية». إن الزمانية هي مغزى الهم، وهى بالتالي جوهر الوجود. والزمانية بطبيعتها تجاذبية وانجذاب، هي تخارج أصلي. إن المستقبل والماضي والحاضر هي انجذابات (Ekstasen) الزمانية، والعنصر الأهم الأول فيها هو المستقبل. ولكن حيث أن «الموجود-هناك» هو «موجود-باتجاه-الموت»، فان المستقبل الحقيقي ينكشف باعتباره محدودا. إن الزمان الحق محدود.

إن كل «الموجودين» (جمع «موجود») يمكن وينبغي أن يفسروا بالرجوع إلى الزمانية، فالزمانية هي التي تجعل وجودهم ممكنا. ولكن «الموجود-هناك» لا يوجد على هيئة مجموع من الحقائق اللحظية، وهو لا يملأ إطارا فارغا معينا ويكون في هذا وجوده وحسب، وإنما هو «يمتد»، بحيث أن وجوده المميز يتكون منذ البداية باعتباره قدرة على الامتداد بالذات. إن «النهاية» و «بين» لا توجدان إلا بقدر وجود «الموجود-هناك». ويسمى هيدجر الحركية النوعية المميزة للموجود الذي يمتد باسم «الحدث» (Geschehen)، أي حدث «الموجود-هناك». واكتشاف بنية «الحدث» تعنى فهم «تاريخية» الإنسان. «الموجود-هناك» هو إذن موجود تاريخي في المحل الأول، أما ما يتعدى العالم فانه ليس تاريخيا إلا على نحو ثانوي وكذلك العالم أيضا، الذي لا يكون إلا بقدر انغماس «الموجود-هناك» في الزمان. إن الحدث التاريخي، أو حدث التاريخ، هو حدث الموجود-الذي-في-العالم.

ويقوم هيدجر، اعتمادا على هذا التحليل، بتفصيل نظرية في الزمان، وينتقد النظريات السابقة، وخاصة نظريتي أرسطو وهيجل.

ثامنا: التعالي والعدم

لم يقدم هيدجر[594] إلا الخطوط العريضة للأفكار الكبرى لميتافيزيقاه، وهذه الأفكار يصعب جدا تفسيرها تفسيرا صحيحا. ولهذا، فلن نقدم هنا إلا إلماحة موجزة.

إن علاقة «الموجود-هناك» مع المتواجدات الجامدة الخام تحتوي على

تعالي مزدوج. فمن جانب، نجد أن «الموجود-هناك» مرمى به في داخل العالم، وهو محكوم بقوانين «المتواجد:< ومن هذه الناحية فان العالم يتعالى على «الموجود-هناك». ولكن «الموجود-هناك»، من جانب آخر، هو بماهيته «بتاء للعالم»، فهو يتعالى على العالم، ويتعدى (Ubersteigt) الموجود، بمعنى أنه يجذب ذلك المتواجد من اللانظام الأصلي الذي كان فيه ويهبه الوجود، أي المعنى والحقيقة. بدون «الموجود-هناك» فلا وجود، وإن يكن من الممكن أن يكون هناك متواجدات، ولكن هذا «التعدي» يبدو مكونا «لذاتية الموجود-هناك» (Selbstheit) إن «الموجود-هناك» يصير بأن يتعالى على المتواجد. إن ماهية «الموجود-هناك» هي التعالي.

وهناك تعال ثالث «للموجود-هناك:< تعالى العدم. إن العدم ليس مجرد مقولة منطقية وحسب، إنما هو أيضا، في أصله، مقولة موجودية (أنطولوجية): فليس النفي هو أساس العدم، إنما هو العدم (الموجودي) الذي يؤسس النفي.

ويتمثل هيدجر العلاقة بين «الموجود-هناك» والعدم على النحو التالي:

أولا: «الموجود-هناك» ليس له عمق، بل يأتي من جوف هاوية بلا نهاية من العدم.

ثانيا: إن نهايته هي الموت، وهو هاوية أخرى للعدم.

ثالثا: إن محض وجود. «الموجود-هناك» هو ركض نحو الموت، إلى العدم: إن «الموجود-هناك» محمول بذاته في داخله نحو العدم. ويمكن أن يقال على وجه عام: من العدم يأتي كل موجود من حيث هو موجود. وكان يمكن لهيدجر أن يقول على الصحة: «العدم موجود»، ولكنه يقول، من أجل أن يتفادى هذه العبارة المتناقضة، يقول: «العدم يتعادم»، وهو تعبير سخر منه كثيرون، وخاصة الوضعيون المنطقيون.

فالسؤال هو إذن: ماذا ينبغي أن يعنى «العدم»؟ وما الإجابة ببعيدة: فحيث أن المتواجد الجامد الفج يصير، وينتزع من العدم على يد «الموجود-هناك»، وحيث أن هذه الصيرورة تقوم فيما يهبه «الموجود-هناك» لها من معنى عقلي تفهم به (أي: الحقيقة)، وحيث أن هيدجر يرى، كما مر بنا، أن الوجود وحده، وليس المتواجد ذاته، يصدر عن «الموجود-هناك»، من جهة أخرى، فإنه ربما كان من الممكن أن نفسر فكر هذا الفيلسوف في القول

بأنه ينبغي أن نفهم العدم على أنه موجود جامد فج بغير وجود، وأنه «شواش Chaos» غير قابل للعقلانية مطلقا. إن «الموجود-هناك»، بالنسبة إلى العدم، هو «النور الطبيعي»، الذي يهب المتواجد بنية ومعنى. إذا صح هذا التأويل، فإنه يمكن تفسير فلسفة هيدجر في اتجاه المذهب القائل بـ «المباطنة» (Immanentisme) على نحو متطرف، وفيه يعتمد كل معنى على «الموجود-هناك» ويصدر منه. ولكن هيدجر نفسه رفض هذا التأويل رفضا قويا، رغم أنه مقبول ومنتشر بين المفسرين. وعلى كل الأحوال، فليس ينبغي أن نؤول فلسفة هيدجر في اتجاه ذاتي، حيث يقرر هيدجر في صراحة أن العالم هو أصل الذاتية والموضوعية معا.

هذه الأفكار تقودنا إلى مذهب هيدجر في الحرية. إن «الموجود-هناك» يكون نفسه بنفسه، من حيث هو مشروع، في فعل التعدي، إن التعدي هو الحرية ذاتها. ويمكن أن نقول كذلك إن «الموجود-هناك» هو حرية. وحيث أن كل معنى، وبالتالي كل أساس وتأسيس، يأتي من «الموجود-هناك» ويستمد منه، فإن الحرية تصبح الأساس الأخير لكل معقولية: إن الحرية هي أساس الأساس، وفي هذه العبارة تظهر الكلمة الأخيرة في فلسفة هيدجر.

18 جان-بول سارتر

أولا: إنتاجه وخصائصه

كان جان-بول سارتر (ولد عام 1905م) [595]، في الأعوام الأولى التي تلت نهاية الحرب العالمية الثانية، أكثر الفلاسفة الذين يتجه إليهم الاهتمام ويعلّق على أعمالهم. صحيح أن شهرته لدى الدوائر غير الفلسفية إنما تعود بوجه خاص إلى رواياته ومسرحياته المكتوبة كتابة بارعة، وكذلك إلى المختصرات السطحية لمذهبه (كتب سارتر سنة 1946 م. كتيبا بعنوان: «الوجودية مذهب إنساني»)، ولكن سارتر، من قبل ذلك ومن بعده، مؤلف لعدد من الكتب الفلسفية بالمعنى الدقيق، وهو جدير بأن يعتبر علما رئيسيا من أعلام الفلسفة الأوربية في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي، وذلك خاصة بفضل كتابه الرئيسي: «الوجود والعدم. رسالة في نظرية أنطولوجية فينومينولوجية» (1943 م.)، وهو كتاب ضخم صعب، وذو اصطلاح فني شديد الخصوصية.

ويخطئ الباحث إذا لم ير في سارتر غير مجرد كاتب، فهو ليس فقط فيلسوفا متخصصا ذا أسلوب في الفكر شديد التدقيق، أسلوب فني تخصصي وأصيل، بل هو أيضا، من بين كل الفلاسفة

الوجوديين، أقربهم إلى فلسفة الوجود [596] وينبغي، أيضا أن نلاحظ أننا لا نجد عنده، وهو الفيلسوف الوحيد الذي يعلن صراحة أن فلسفته فلسفة وجودية، لا نجد عنده هو بالذات تلك اللمحات الشعرية الرومانتيكية التي كثيرا ما نجدها في ذلك الاتجاه الفلسفي. على العكس من ذلك، فإن نظامه الفلسفي مبني على نحو منطقي دقيق صارم، ويتخذ وجهة عقلانية تماما. بل تكاد تكون وجهة «أولانية» [597]. صحيح أن سارتر مشغول في معظم أجزاء فلسفته بتقديم نظريته في الإنسان (أنثروبولوجيا)، ولكن هذه النظرية الإنسانية يقيمها على دعائم من نظرية في الوجود (أنطولوجيا)، فهي تكاد تتكون كلها على التقريب من تطبيق منطقي لمبادئ أنطولوجية على الإنسان وعلى مشكلاته.

ويصح أن يرى الباحث في فلسفة سارتر تعبيرا عن يأس الإنسان الأوربي في فترة ما بعد الحرب، والإنسان الفرنسي خاصة، وأن يجد أن تلك الفلسفة هي التي تقابل «تصور العالم عند كائن بلا إيمان أو عقيدة، بلا عائلة، وبغير هدف في الحياة»، كما قال بعضهم. ومن الواضح أيضا أن تأثير سارتر يفسره إلى حد غير قليل أن فكره يدور حول مشكلات لاهوتية، ولكنه يتخذ في الواقع وجهة الحادية. ورغم كل شيء، فلا يمكن لأحد أن يتشكك في أن مذهبه الفلسفي، مأخوذا بحد ذاته، يتمتع بأهمية عظيمة، ولا يملك الباحث إلا أن يعجب بقوة معالجة سارتر لعدد من المشكلات الميتافيزيقية الأساسية.

ومن الجلي أن سارتر يسير على إثر هيدجر ولكنه ليس مجرد تابع لذلك الفيلسوف الألماني، وقد أعلن هيدجر نفسه، وعن حق، أنه غير مسؤول على أي نحو عن «المذهب السارتري». وسارتر، أيضا، وشأنه في هذا شأن سائر الفلاسفة الوجوديين، تابع من اتباع المفكر الدانمركي كيركجارد، ولكنه غالبا ما يقدم حلولا معارضة تماما لما قدمه ذلك المفكر الديني الدانمركي لمشكلات الوجودية التي أثارها. ويبدو كذلك أن سارتر وقع تحت تأثير نيتشه من جوانب متعددة.. من جهة أخرى، فإن سارتر يقيم الخطوط الرئيسية لمذهبه مستعينا بالمنهج الفينومينولوجي الذي قدمه هسرل [598]، وهو يستخدم هذا المنهج استخداما واسعا. ومن الظاهر أن عددا من أفكار سارتر الأساسية مصدرها هيجل، ومنها قضية التعارض

بين الوجود والعدم، ولكنه بالطبع تعارض بغير مركب منهما عند سارتر. ولكن آراء سارتر الميتافيزيقية تجعله يتحرك في ذات الإطار الذي تحرك فيه الفلاسفة اليونان الأقدمون. ويمكن أن يفسر مذهبه على انه محاولة لإقامة فلسفة تقابل وتعارض الفلسفة الأرسطية في نفس الوقت، كما أن عددا من قضاياه بشأن الحرية (ولن نستطيع الخوض فيها في هذا العرض)، وخاصة تصوره عن الوجود العارض [599]، تقترب من مذهب القديس توما الأكويني.

ثانيا: الموجود-في-ذاته

يبتعد المذهب الوجودي لسارتر، على ما هو ظاهر للعيون، عن الأفكار «الذاتية»، المبنية على تجارب شخصية، عند كيركجارد. إنما يظهر ذلك المذهب على هيئة نظرية أنطولوجية، حيث ينطلق سارتر من تحليل الوجود، ليطبق أهم المبادئ المستخرجة من ذلك التحليل، تطبيقا دقيقا صارما، على ميادين مخصوصة، ومنها مشكلات نظرية الإنسان.

وأبرز ما يظهر من هذه المبادئ هو النبذ الحاسم لمذهب أرسطو في «حالة ما بالقوة» [600]. ويرى سارتر أن كل ما يوجد يوجد على ما هو عليه فعلا، وبعبارة أرسطو، فإن كل شيء يكون «بالفعل» (ولا يوجد شيء «بالقوة» عند سارتر). فسارتر يرى أنه ليس هناك في الموجود، ولا يمكن أن تكون هناك، أية إمكانية، أية «قوة» بالمعنى الأرسطي، فمن المناقض للمعقول، على سبيل المثال، أن يتحدث متحدث عما كان يمكن أن تنتجه عبقرية مارسل بروست[601] ، لو كان قد عاش أطول مما عاش، لأن عبقريته، في رأى سارتر، تقوم وحسب في مجموع أعماله التي أنتجها، وليس في شيء خارج ذلك، ولا تقوم في إمكانه أن يكتسب عملا أدبيا غير ما كتب.

إن ما يمكن أن يقال عن الوجود هو شيء واحد وحسب: أنه موجود، أنه يوجد في ذاته، وأنه هو ما هو. إن الوجود يوجد: فلا هو «يملك» وجوده، ولا هو تلقاه من جهة ما [602]، وليس هناك أساس ونبع لكينونة الوجود تعتمد عليه، إنما الوجود عارض وغير قابل للتفسير، قد يستطيع المرء أن يفسر الماهيات، كأن يفسر الدائرة بوسيلة صيغة رياضية، ولكن الجهة الأخيرة لتفسير الوجود لابد أن تكون هي الإله، بينما لا يوجد إله، بل إن مفهوم

«خلق العالم» ذاته مفهوم متناقض ذاتيا في رأي سارتر.

ينتج عن كل الاعتبارات السابقة أن الوجود يسبق الماهية. إن حبات نبات البسلة [603] لا تنمو مطيعة لفكرة إلهية ما، إنما هي «توجد» أولا وقبل كل شيء.

كذلك فإن الوجود هو «في ذاته»، ويسميه سارتر En soi «ما في ذاته». فهو ليس فاعلا ولا منفعلا، ولا هو إثبات ولا هو نفي، إنما يقوم الوجود معتمدا على ذاته لا أكثر، مصمت، جامد. أخيرا، فان الوجود هو ما هو، وكل إشارة إلى أي وجود آخر تكون هنا غير واردة. ذلك أن الوجود ليست له أية علاقة كانت مع الموجودات الأخرى، بل هو خارج إطار الزمان.

والمؤكد أن سارتر لا يريد مطلقا إنكار التغير كصفة من صفات «ما-في-ذاته»، ولكن هذا التغير، كما يقول سارتر، تحكمه علل حتمية، وعلى هذا فينبغي أن نتصوره على هيئة التغير الجامد، الساكن. ويظهر أمام أعين الناظر التماثل بين هذه الآراء ونظرية الوجود عند الفيلسوف اليوناني بارمنيدس [604]. ولا يملك المرء إلا أن يتساءل كيف يمكن أن يظهر، بعد كل شيء، الإنسان صاحب المعرفة والحرية في مثل هذا العالم الذي له مثل هذا الجمود والسكون والحتمية.

ثالثا: ما- لأجل- ذاته

يجيب سارتر على التساؤل السابق على النحو التالي: إن ذلك أمر ممكن، لأن هناك في العالم، بخلاف الموجود-في-ذاته، الممتلئ، الجامد، الخاضع لقوانين ما هو-في-ذاته، هناك نوع مختلف تماما من الوجود: هو «ما-لأجل-ذاته»، وهو الموجود الإنساني على التخصيص. ولكن حيث أن كل ما هو موجود ينبغي أن يكون موجودا-في-ذاته، فان سارتر يستنتج من ذلك منطقيا أن ذلك النوع الجديد من الوجود لا يمكن إلا أن يكون لا-وجودا[605]، وأن قوامه بالتالي هو العدم. إن سارتر يرى أن الموجود-لأجل-ذاته يظهر حينما ينعدم [606] الوجود. ولابد من أن نأخذ كلمة «العدم» هنا بمعناها الحرفي تماما. ويشرح سارتر الأمر، بأن العدم لا يكون [607]، بل لا يمكن كذلك أن نقول إنه «ينعدم» (أي يطبق فعل العدم على ذاته)، لأن الموجود وحده هو الذي يمكن أن ينعدم، بينما العدم يستطيع وحسب أن يبقى قائما

في داخل الوجود كأنه «الدودة»، كأنه «بحيرة صغيرة».

أما البرهنة على أن الإنسان من حيث هو ما هو، أي من حيث هو موجود-لأجل-ذاته، قوامه العدم فها هي. يقرر سارتر أولا، متفقا في هذا مع هيدجر، أن الذي يؤسس العدم ليس هو النفي، إنما للعدم، على العكس من ذلك، أساسٌ في داخل الموضوع، فهناك بالتالي صفات سالبة، تلك هي «السالبات» (négatives). وعلى هذا النحو، فإذا حدث شيء في سيارتنا، فإننا قد ننظر إلى جهاز احتراق البنزين، مثلا، فنجد أنه «لا يوجد شيء» في هذا الجهاز. ولكن العدم لا يمكن أن يكون مصدره هو الوجود-في-ذاته، لأن الموجود-في-ذاته، كما رأينا، ممتلئ كله بالوجود وكثيف سميك. إذن يأتي العدم إلى العالم عن طريق الإنسان. ولكن، لكي يكون الإنسان منبع العدم، فانه لابد أن يكون حاملا للعدم في داخل ذاته. والواقع أن تحليل الموجود-لأنجل-ذاته يظهر، في رأى سارتر، أن الإنسان ليس فقط يحمل العدم في داخل ذاته، بل إن العدم هو قوامه على التحديد. ونكن لا ينبغي أن نفهم من هذا أن الإنسان في شموله عدم، بل هناك في الإنسان يوجد ما-هو-في-ذاته: من ذلك جسمه، والأنا فيه، وعاداته، وما إلى ذلك. ولكن ما هو إنساني كلى التحديد في الإنسان قوامه العدم.

رابعا: الوعي والحرية

يعلن سارتر أن الموجود-لأجل-ذاته يتميز بثلاث انجذابات: ألا وهى ميله نحو العدم، وميله نحو الآخر، وميله نحو الوجود.

أما الانجذاب الأولى، فإنه الوعي والحرية. والوعي، الذي يقوم سارتر بتحليله أولا، ليس هو ذلك الوعي التأملي، بل الوعي الذي يصاحب كل معرفة: فحين يقوم المرء، مثلا، بعدّ سجائره، فانه يكون على وعي (وهو وعي غير تأملي) بأنه يعدها. هذا النوع من الوعي بغير مضمون، وبغير ماهية: إنما هو كينونة خالصة، لأن ما يبدو وكأنه مضمونه يأتيه في الواقع من الموضوع. إن هذا الوعي لا «يوجد» على أي نحو كان، ولو كان موجودا، لأصبح مليئا، و لما استطاع أن يصير الآخر، ذلك الآخر الذي يصيره في فعل المعرفة، والذي به تتقوم الظاهرة الأساسية للمعرفة. فالوعي إذن هو نوع من «مخفف الضغط» للوجود، هو نوع من انقسام ما-هو-في-ذاته.

ويمكن أيضا أن نلاحظ فعل انعدام الوعي بالذات: فما بين مانعي به والوعي نفسه، لا يوجد إلا فجوة العدم. وفعل السؤال نفسه، وهو مميز للإنسان، مؤسّس على الانعدام، لأنه حتى يستطيع السائل أن يسأل، فلابد له أولا من أن يعدم الوجود إلا يمكن للوجود أن يكون موضوعا للسؤال من غير أن ينعدم)، ثم أن يعدم ذاته ثانيا، وأن يعدم يقينه، ومن غير هذا كله فإن أي سؤال سوف يكون منذ البداية غير ممكن وبغير معنى.

ثم يبدو عدم الموجود-لأجل-ذاته بشكل أوضح وأوضح في حالة الحرية. فلو كان الإنسان محتما ومقيدا بماضيه، إذن لما استطاع القيام بفعل الاختيار، ولكن الإنسان يختار، إذن فهذا يعني أنه يعدم ماضيه. من جهة أخرى، فإن الإنسان يتطلع بالضرورة إلى أمر، هو، بحكم التعريف، غير موجود. [608] وعلى هذا فإن الحرية ليست مجرد خاصية للموجود-لأجل-ذاته، بل هو الحرية والحرية هو. وكما هو الحال تماما عند هيدجر، فإن «الموجود-لأجل-ذاته» عند سارتر هو مشروع. فيكون الانجذاب الأساسي إذن هو «المستقبل» [609].

وينتج عن هذا قضيتان هامتان. تقول الأولى إن الإنسان، من حيث هو إنسان، ليست له طبيعة ولا ماهية محددتان، إنما «ماهيته» هي الحرية، أي اللايقين. ثانيا، فان «الموجود-هناك» (Dasein)، هنا في مذهب سارتر، لا يسبق الماهية وحسب، كما هو الشأن في حالة الموجود-في-ذاته، إنما ماهية الموجود-لأجل-ذاته هي عين وجوده. وبهذا التقرير يصوغ سارتر بوضوح أعظم مما نجد عند أي من الفلاسفة الآخرين القضية المركزية المشتركة بين جميع الفلاسفة الوجوديين.

إن الحرية تتكشف (تكشف عن نفسها) في القلق، وهو فعل وعي الإنسان بوجوده المخصوص الذي يصنع نفسه بنفسه باعتباره عدما، أي فعل الوعي بالحرية. ويهرب الإنسان من القلق، وهو إذ يفعل ذلك يحاول أن يفلت ليس من حريته، أي من المستقبل، وحسب، بل وكذلك من ماضيه. ذلك الإنسان ليود أن يرى في هذا الماضي مبدأ حريته، بينما الماضي مكتمل تماما ونهائي وساكن وغريب عنه. ولكن الإنسان ليس في استطاعته أن يتحرر من القلق، لأنه هو هو قلقه. وهكذا يحكم على الانجذاب الأول للموجود-لأجل-ذاته بأن ينتهي إلى الفشل بالضرورة.

خامسا: الوجود- لأجل-الآخر

الانجذاب الثاني للموجود-لأجل-ذاته هو الوجود-لأجل-الآخر. إن العلاقات مع الآخر جوهرية وضرورية للإنسان. ويعلن سارتر أنه ليس لنا دوافع جنسية لأننا نحمل أعضاء جنسية، إنما العكس هو الصحيح: فالإنسان له أعضاء جنسية لأن الإنسان في ماهيته موجود جنسي، أي أنه موجود-لأجل-الآخر.

ولا حاجة لإثبات وجود الآخر، فهذا الوجود معطى لنا بشكل مباشر، ويظهر في ظاهرة الخجل. ويظهر الآخر أمام الموجود-لأجل-ذاته، في المكان الأول، على هيئة النظرة. فطالما أنه لا يوجد شخص آخر في محيط إدراكنا البصري، فإننا ننظم كل شيء حول ذواتنا نحن باعتبار أننا نحن المركز، وتصبح الأشياء الأخرى موضوعات لنا [610] أما إذا ظهر آخر داخل هذا الإطار، وأخذ ينظر، هو الآخر، فيما حوله، فإن ذلك يحدث اضطرابا: ذلك أن الآخر يحاول الآن أن يجذب إليه في محيط إدراكه البصري هو، ليس أشياءنا وحسب، بل ونحن أنفسنا كذلك، ويصنع منا موضوعا (شيئا) في عالمه هو.

فليس هناك إذن إلا رابطة جوهرية واحدة يمكن أن تقوم فيما بين الموجودات-لأجل-ذاتها: فكل منها يسعى ليجعل الآخر موضوعا (شيئا) له. صحيح أن الأمر ليس أمر السيطرة على الآخر، وكأنه مجرد موضوع وكفى، أو كأن الهدف هو ما يقرب من قتله، إنما يهدف الموجود-لأجل-ذاته إلى السيطرة على الآخر من حيث هو حرية، وبالتالي إلى تملكه من حيث هو موضوع ومن حيث هو حرية نفس الوقت. ويسعى سارتر، من خلال تحليلات مطولة ونافذة للحياة الجنسية، السوي منها والمرضى (وإلى هذه التحليلات تعود شهرة سارتر من غير شك بين أفراد الجمهور غير الفلسفي)، يسعى إلى بيان أن تلك العلاقة تعنى دائما محاولة تملك حرية الآخر على النحو الموصوف: فنحن لا نشتهي جسد الآخر، بل ولا نشتهي لذتنا نحن أنفسنا، إنما نحن نشتهي الآخر ذاته. إحدى وسائل هذا تكون، على سبيل المثال، بالتوحد مع الآخر من خلال الجسد وعن طريق مداعبات الحب. ولكن كل هذا يصل دائها إلى نهاية، ولابد بالضرورة من أن يقع في الفشل، لأن الهدف ذاته غير ممكن ولا معقول [611]. وهكذا، لابد أن ينتهي الانجذاب

الثاني للموجود-لأجل-ذاته إلى الفشل مثله مثل الانجذاب الأول.

سادسا: الإمكان، القيمة، الإله

لا يوجد إمكان في الموجود-في-ذاته، إنما المنبع الوحيد للممكن هو الموجود-لأجل-ذاته، لأن الممكن هو غير الموجود [612].

والقيمة أيضا ليست شيئا، إنما هي وجه من وجوه العدم. وأساس كل قيمة هو حرية الموجود-لأجل-ذاته، وهو الذي يختار ذاته بذاته، وبالتالي فهو يختار قيمة. فليس في الأخلاق إذن إلا قانون أساسي واحد: اختر نفسك بنفسك. هذا القانون متبع دائما، لأن الإنسان محكوم عليه بأن يكون حرا.

ولكن هناك سؤالا يفرض نفسه: عم يبحث الإنسان، في نهاية الأمر، دائما؟ وفيما يقوم «مشروعه» [613] (Projet) الأصلي واختياره الأول؟ إن الإجابة يقدمها التحليل النفسي الوجودي. وهى تبين أن الموجود-لأجل-ذاته لا يشتهي، في نهاية الأمر، إلا شيئا واحدا: الوجود. وهو لا يريد، من غير شك، أن يصير موجودا-في-ذاته، وقد وصف سارتر في رواية مشهورة، وبعبارات قوية الإيحاء، «الغثيان» الذي يجتاح الإنسان ويغزوه وهو يواجه الموجود-في-ذاته، الذي يصفه بأنه لزج ولاصق كالغراء، ووصف قلقه وهو يرى نفسه يختنق تحت ضغط الموجود-في-ذاته-إن ما يريده الإنسان هو أن يصير موجودا-في-ذاته يكون في نفس الوقت أساسا لذاته، بعبارة أخرى: أن يصير موجودا-في-ذاته-ولأجل-ذاته. ولنقل في عبارة مختلفة: أن الإنسان يريد أن يصير إلهاً. إن عذاب الإنسان هو، بمعنى ما، العكس من عذاب المسيح: عذابه أن الإنسان ينبغي أن يموت من أجل أن يحيا الإله [614]. ولكن وجود الإله، في رأى سارتر، وجود مستحيل، حيث أن الموجود-في-ذاته-ولأجل-ذاته هو تصور غير ممكن وغير معقول. وهكذا ينتهي الانجذاب الثالث للموجود-لأجل-ذاته، هو الآخر، ألا وهو بحثه عن الوجود، ينتهي إلى الفشل في غاية الأمر. إن الإنسان عذاب بغير جدوى.

سابعا: نظرية المعرفة

إن مواقف سارتر الجوهرية في نظرية الأنطولوجيا وفي الميتافيزيقا،

والتي أشرنا إليها اختصارا في الفقرات السابقة، قد عرضها وشرحها ذلك الفيلسوف من خلال تحليلات فينومينولوجية وسيكولوجية غزيرة العدد (ويبدو أن تلك التحليلات هي أقيم ما في مذهب سارتر وإلى حد بعيد). وهو قد قام بمعالجة عدد آخر من المشكلات المخصوصة، ولن نستطيع هنا أن نشير، من بين هذه المشكلات، إلا إلى دراسته لمشكلة المعرفة، التي كان سارتر قد تعرض لها، على نحو جزئي، في أول كتابه (أي أول «الوجود والعدم»)، وإن لم يكن ممكناً له حلها، بالطبع، إلا بالاعتماد على مبادئ نظريته في الأنطولوجيا.

يتخذ سارتر موقفا «ظواهريا» جذريا: فليس هناك غير ظواهر، وذلك بالمعنى القائم في فلسفة هسرل. فليس وراء هذه الظواهر لا «شيء في ذاته»، بحسب التصور «الكانتي» [615]، ولا «جوهر»، بالمعنى الأرسطي (ولا يكاد يميز سارتر بين هذين المفهومين). ظاهرة من بين الظواهر هي ظاهرة الوجود، لأن الوجود معطى لإدراكنا هو الآخر. ولكن ليس هناك وحسب ظاهرة الوجود، وإنما هناك أيضا وجود الظاهرة. وعلى هذا، فان ظاهرة الوجود هي إذن «أنطولوجية»، بالمعنى الموجود في فلسفة القديس انسلم[616]. إنها تستدعي الوجود وتستحضره، فهي إذن تتعدى الظواهر (transphenomenal).

ويرى سارتر أن المثاليين، الذين يودون إرجاع الوجود إلى المعرفة والمعروف، لا يدركون أنه كان ينبغي عليهم، من أجل ذلك، أن يقيموا أولا وجود المعرفة، وإلا سقط كل شيء في اتجاه عدمي جذري. ومن جهة أخرى، فان المذهب الواقعي التقليدي [617] واقع هو الآخر في خطأ، وذلك حين يريد أن يتصور المعرفة على صورة خاصية ووظيفة للذات العارفة الموجودة من قبل قيام فعل المعرفة. إن الواقع عند سارتر هو أن كل ما يوجد يوجد على هيئة ما-هو-في-ذاته، أما المعرفة فهي عدم. ذلك أنه ليس لها، كما قيل، أي مضمون كان، وإنما هي تزامن ما بين الموجود-لأجل-ذاته والموجود-في-ذاته-من حيث هو آخر. وينتج عن هذا، أن كل ما هو على علاقة مع المعرفة، وبالتالي على علاقة مع الحقيقة، يكون أمرا إنسانيا محضا. إن العالم نفسه إنساني هو أيضا: يخلقه الموجود-لأجل-ذاته ابتداء من الوجود.

إن الأشياء التي تظهر في هذا العالم هي أدوات دائما (وهذه فكرة

هيدجر)، لأن الإنسان بحث خالد عن الوجود وعن ذاته نفسها، وهو يتضاد مع إمكاناته، ولذلك فإن الموجود-في-ذاته يظهر له ضروريا من حيث هو وسيلة تخدم مشروعاته.

يمكن للمؤرخ أن يقول، بدون أن يغالي فيما يقول، إن تاريخ الفكر الفلسفي الغربي لم يشهد مطلقا شكلا من أشكال المذهب الواقعي في المعرفة يكون بمثل هذا التطرف الذي نراه عند سارتر. وقد قيل، عن حق، إن هذه الفلسفة الوجودية، وهي التي ينبغي أن تفسر وجود الإنسان كما يدل اسمها، إنما هي في الحق نظرية في اللا-أنطولوجيا، أي نظرية في اللا-وجود.

ولا نذكر هنا، أخيرا، إلا النتائج الأخلاقية لهذه النظرية في اللا-أنطولوجيا، وهي: إنكار كل قيمة موضوعية وكل قانون موضوعي، إثبات اللامعنى المطلق للحياة الإنسانية (والموت نفسه عندها ليس معناها)، ورفض كل تبرير للقول بأن علينا أن نأخذ الحياة مأخذاً جادا.

19 جابريل مارسل

أولا: تطوره وخصائصه

ينتمي جابريل مارسل (ولد عام 1889م) [618]، مع كارل ياسبرز (والذي كثيرا ما يقارن به مارسل) إلى المجموعة الثانية من الفلاسفة الوجوديين، وهم الذين يتميزون، على عكس هيدجر وسارتر، بأنهم، أولا: يقبلون، إلى جوار التعالي «الأفقي»، نوعا آخر من التعالي، هو التعالي «الرأسي» (في اتجاه الإله)، وبأنهم، ثانيا، يرفضون السير على طريق الأنطولوجيا بالمعنى التقليدي للكلمة، ولا يستخدمون في عرض آرائهم التحليلات العقلانية، وإنما يستخدمون بالأحرى منهج الوصف الحر للخبرات الوجودية.

إلى جانب ذلك، فان موقف جابريل مارسل مغرق في رفض إقامة نظام فلسفي، مما ينتج عنه أن مذهبه يبدو أصعب فهما، في جملته، من مذهب أي فيلسوف وجودي آخر. والواقع أن أحدا من الباحثين لم ينجح، حتى اليوم [619]، في عرض فلسفته على نحو منظم. لهذا السبب، يبدو لنا أن نكتفي، من باب الحذر، بذكر الأمور الجوهرية جدا في العرض الذي يلي، رغم الأهمية العظيمة لهذه الفلسفة.

جابريل مارسل هو أول الفلاسفة الوجوديين من حيث الزمان، حيث قرر، منذ عام 1914م، عددا من القضايا الوجودية في مقالة له بعنوان: «الوجود والموضوعية».

وهو أقرب إلى كيركجارد من كل ممثلي الفلسفة الوجودية، وإن كان علينا أن نلاحظ أنه كون آراءه الأساسية قبل أن يكون قد قرأ سطرا واحدا من كتابات كيركجارد.

ويتوازى تطور فكره ويلتقي مع طريقة تطور فكر كيركجارد، على ما يظهر من عرضه لهذا التطور في كتابه «يوميات ميتافيزيقية» (1914- 1917م.)، وفي «الوجود والملك» (1918-1933م): فكما أن المفكر الدانمركي انطلق من موقف مناقض لفلسفة هيجل، فان مارسل، بعد أن درس دراسة متعمقة أفكار المدرسة الهيجيلية الإنجليزية الجديدة، والفيلسوف «رويس» على الخصوص (ولمارسل في هذا الصدد كتاب بعنوان: «الميتافيزيقا عند رويس» 1945 م.)، أخذ يتحرر شيئا فشيئا من تأثير المذهب المثالي، ليستقر على طريق فلسفة ذاتية وجودية.

لقد انطلق مارسل من فكرة تقول إنه، لكي نجيب على التساؤلات الخاصة بوجود الإله، ينبغي علينا قبل ذلك أن نحدد على نحو دقيق مفهوم الوجود ذاته. وقد أدت به دراساته وأبحاثه في هذا الصدد إلى إقامة فلسفة «عينية» [620]، ثم تحول مارسل بعد ذلك إلى الديانة الكاثوليكية، وهو يعتبر اليوم [621]، في فرنسا أحد الممثلين الرئيسيين للكاثوليوكية في الميدان الفلسفي.

ومع ذلك، فانه يحتفظ بموقف سلبي إزاء الفلسفة الكاثوليكية التقليدية، والفلسفة التوماوية منها على وجه أقصى.

وقد طلب منه، في عام 1949م، القيام بإلقاء دروس في «مجموعة محاضرات جيفورد» (Gifford Lectures)، ويكون قد حصل بهذا على أعظم تقدير (إنجليزي) فلسفي، الذي لم يمنح إلا لعدد محدود من مفكري القارة الأوربية (ومنهم دريش وجيلسن وكارل بارت، من بين آخرين). ولم يصبح مارسل، مثله في ذلك مثل سارتر، إلى أستاذا جامعيا، ومع ذلك فان له تأثيرا ضخما على الفكر الفرنسي، ناله من خلال اتصالاته المتعددة مع الشباب. وهو، اليوم، أحد أشهر الفلاسفة في أوربا.

ثانيا: أفكاره الرئيسية

ينتمي كل من الوجود الموضوعي والكينونة الإنسانية، في رأى مارسل، إلى جهات في الوجود مختلفة تمام الاختلاف. والموقف الذي ينبهنا بوضوح إلى هذا الاختلاف هو تلك الواقعة الأساسية، التي هي واقعة «التجسد»[622]. ذلك أنه لا يمكنني أن اصف العلاقة بين جسمي وبيني، لا على أنها علاقة وجود، ولا على أنها تملك. إنني جسمي، ولكنني مع ذلك لا أستطيع أن اعتبر أنني وهو شيء واحد.

وقد أدى بحث مارسل في مسألة «التجسد» إلى أن يميز تمييزا واضحا بين شيئين: «المشكلة» و «السر». أما المشكلة فإنها تتعلق بشيء يوجد بكامله خارجا عني، وأستطيع أن أنظر إليه نظرة موضوعية كمشاهد خارجي، بينما السر، على العكس، هو «أمر أكون فيه أنا نفسي منخرطا»، وعلى هذا، فان ذلك الأمر لا يمكنه، بحكم ماهيته، أن يوجد خارجا عني.

ويرى مارسل أن الأسرار وحدها هي التي تهم الفلسفة، ولذلك فان الفلسفة ينبغي أن تكون متعدية للموضوعية وشخصية ودرامية بل وتراجيدية.

إن مارسل يذكر نفسه كل يوم بهذه العبارة: «إنني لا أحضر عرضا مسرحيا» [623].

ومن رأيه أن إمكان الانتحار هو نقطة انطلاق كل ميتافيزيقا حقة. هذه الميتافيزيقا لا ينبغي أن تكون عقلانية، ولا كذلك أن تكون حدسية [624]، وإنما هي نتيجة لنوع من «التفكير من الدرجة الثانية».

وإذا كان مارسل لم يقدم بعد هذه الميتافيزيقا، فانه قد عرض منهجها على الأقل. وهو يرى أنها ينبغي أن تقدم إجابة على الطلب الضروري في كل أنطولوجيا: ألا وهو البحث عن الموجود، فينبغي أن يكون هناك موجود، أي شيء ما، لا يمكن أن يفك غوامضه مجرد تحليل عقلي، على طريقة أن يقوم علم النفس «بتفسير» أو «تأويل» الظواهر النفسية.

الذي يؤكد أن هناك موجودا هو تلك الحقيقة ذات السر المتمثلة في «أنا موجود» (وليس الكوجيتو الديكارتي: أنا أفكر، إذن أنا موجود). وهكذا يتم الانتصار على المعارضة بين الذات والموضوع، وعلى تلك الأخرى بين الواقعية والمثالية، وتعديها كذلك. إن الحقيقة الإنسانية تكشف عن نفسها لتظهر أنها «الإنسان المتنقل» [625]، أي الموجود الذي يتحول ويصير دواما. ويرى

مارسل أن كل فلسفة تتجاهل هذه الحقيقة، وتدعى تفسير الإنسان عن طريق نظام فلسفي، مثل هذه الفلسفة تكون غير قادرة على فهم الإنسان.

وعلى مستوى أخص، فان الذي يسمح بفهم الموجود الإنساني أكثر وأكثر هو دراسة العلاقات الإنسانية ودراسة الحقيقة التي تقابل أحكام المخاطب (في قائمة الضمائر كما يدرسها علم النحو)، أي تلك الخاصة «بأنت». ويرى مارسل أن هذه العلاقات اللاموضوعية (626) الخاصة بالأنت هي علاقات خلاقة: ذلك أنني أخلق نفسي بنفسي من خلال تلك العلاقات، وفي نفس الوقت أساعد الآخر على خلق حريته.

ويقع «الإخلاص» (أو الوفاء) في مركز تلك العلاقات المذكورة: فالإنسان المخلص يخلق نفسه بنفسه في الحرية، فيبدو الإخلاص تجسيدا لحقيقة أعلى من الإنسان، حقيقة حرة. وأهم من الإخلاص وأكثر أساسية منه «الأمل» (أو الرجاء): لأن الإخلاص ينبني على الأمل. ويرى مارسل أن الأمل ذو طابع أنطولوجي، لأنه يبين أن انتصار الموت كما نشاهد في العالم ليس إلا انتصارا ظاهريا، وأن الموت ليس هو الواقعة الأخيرة ولا له الكلمة العليا. وقد صرح مارسل نفسه بأنه يعتبر أن مذهبه في الأمل هو أهم جوانب عمله، والواقع أن هذا الجانب من فلسفة مارسل تجعله يبتعد ابتعادا حادا عن كل من سارتر وهيدجر، بل عن ياسبرز كذلك على ما يبدو.

ولكن «الأنت» الإنساني يمكن أن «يتموضع»، أو يصبح «موضوعا»، فندركه باعتباره «هو». ومع ذلك، فان الإنسان يدرك أن هناك على الأفق الأخير يقوم «الأنت» المطلق، الذي لا يمكن أن يدرك على هيئة موضوع: ذلكم هو الإله. وفي رأى مارسل أنه لا يمكن البرهنة على وجود الإله عن طريق الوسائل العقلانية، إنما يلتقي الإنسان بالإله على نفس المستوى الذي يلتقي فيه بالآخر، أي مستوى «الأنت»، في إطار المحبة والعبادة، ويكون هذا اللقاء نوعا من المشاركة في الوجود الحق، وهى مشاركة ربما تبدأ مع محض وضع الفيلسوف لتساؤلاته الفلسفية.

20 كارل ياسبرز

أولا: خصائصه المميزة والتأثيرات عليه

كارل ياسبرز (ولد عام 1883م)[627] واحد من أوائل المفكرين الذين أخرجوا مؤلفات تعبر عن الاتجاه الوجودي. ولكن أيضا، من بين كل الآخرين، من قدم نظاماً فلسفياً وجودياً مكتملاً أشد اكتمال، ويقترب أعظم اقتراب من الميتافيزيقا. وهذا هو السبب في أننا ندرسه في نهاية المطاف بعد الفلاسفة الوجوديين الآخرين.

عمل ياسبرز، في بداية حياته، معالجاً نفسياً. ثم أصدر كتابه الهام «الدراسة السيكولوجية لتصورات العالم». (ظهر عام 1919م)، الذي يحدد انتقاله إلى دنيا الفلسفة، وهي التي كرس لها كل جهده من بعد ذلك. وكتابه الرئيسي مكون من ثلاثة أجزاء، وعنوانه «فلسفة» (ظهر عام 1932م)، وهو يقدم نظرة شمولية لنظام ياسبرز الدقيق الكامل حتى في أبسط التفاصيل. وقد كتب، من جهة أخرى، .عدداً آخر من الكتابات، منها الجزء الأول من عمل ضخم، هو «المنطق الفلسفي» (ظهر عام 1947م، وعدد صفحاته 1003 صفحة).

ويمتاز فكر كارل ياسبرز بأنه أكثر اعتدالا، في مجمله، بالقياس إلى الفلاسفة الوجوديين الآخرين.

ومن مظاهر ذلك، على سبيل المثال، أن العلوم تحتل مكاناً أكثر بروزاً عنده مما أسدى الآخرين، كما أنه يقدم موقفاً بشأن نظرية العلم وعلى نحو مفصل متعمق.

وتحتوي كتبه، التي كتبها بلغة بسيطة نسبياً وبدون استعمال التخريجات اللغوية استعمالا يخرج عن الاعتدال، وهو الأمر الذي يجعل قراءة الفلاسفة الآخرين أمراً شديد الصعوبة، نقول إن كتبه تحتوي على مخزون ثري من التحليلات الرائعة جداً.

وهو يتميز عن أقرانه من الفلاسفة الوجوديين بأنه يحاول الوصول إلى مذهب ميتافيزيقي، وإلى نوع من اللاهوت الطبيعي [628]، هذا إلى جانب احتواء أعماله على الموقف الأساسي والاعتقادات المشتركة بين كل الفلاسفة الوجوديين [629].

ويعلن ياسبرز أن كانت هو الفيلسوف الذي تأثر به أعظم تأثر، والواقع أنه يأخذ بقضايا الفلسفة الكانتية، كما أن كلا من كيركجارد ونيتشه وعالم الاجتماع ماكس فيبر هم المؤلفون الذين يرجع إليهم كثيراً. ومع ذلك، ينبغي علينا أن نشير كذلك إلى أربعة أسماء يشير إليها من وقت إلى آخر: أفلاطون، برونيو، إسبينوزا، شلنج. والحق أنه ليس هناك من شك في أن ياسبرز ليس فقط فيلسوفا وجودياً تأثر تأثيرا قويا بالفيلسوف الألماني كانت، بل إنه كذلك، وربما في المحل الأول، فيلسوف يسير على خط الأفلاطونية المحدثة[630].

ثانياً: البحث عن الوجود

إذا كان صحيحاً أن ياسبرز يرفض إمكان قيام نظرية أنطولوجية عقلانية، إلا أن موقفه، مع ذلك، هو موقف أنطولوجي وميتافيزيقي.

فهو يرى أن الفلسفة، بحسب جوهرها، ميتافيزيقا، لأنها تضع السؤال الخاص بالوجود. ولكن الوجود ليس واقعة، وليس من المعطيات التي نجدها أمامنا، كما قد يعتقد البعض غالباً. يقول: «إنه من الجنون أن نظن أن الوجود هو ما يمكن لكل واحد أن يعرفه» وهو يأخذ في هذا الصدد بالقضيتين الأساسيتين عند الفيلسوف الألماني كانت، وهو عنده «الفيلسوف على الحقيقة»، وفوق كل آخر.

فهو يقبل، من ناحية، بمسلمة الوعي: فلا موضوع بدون ذات، وكل ما هو موضوعي يحدده الوعي بصفة عامة. وهكذا فإن الوجود الموضوعي هو دائما محض ظاهرة. هذه هي القضية الكانتية الأولى التي يقبلها ياسبرز. القضية الثانية التي يقبلها من فلسفة كانت هي مسألة «الأفكار الأربعة» عند كانت، وهو يتناولها ويطورها: فالكل، وهو الفكرة الأولى، ليس معطى لنا في التجربة على الإطلاق، والأفكار الثلاثة الأخرى (العالم، النفس، الإله) تتحول عند ياسبرز إلى ما يسميه «بالمحيطات» الثلاثة.

ونتيجة ذلك، إن كل ما نعرفه لا نعرفه إلا في إطار حدود أفق معين. والذي يحيط بكل المحيطات هو المحيط الذي لا يمكن إدراكه بالمعرفة. وهناك أولاً المحيط الذي هو العالم، ثم المحيط بي الذي هو أنا نفسي، ثم أخيراً المحيط الكلي، أي التعالي. [631]

وقد أضاف ياسبرز، إلى هاتين السمتين الأساسيتين المأخوذتين من كانت، تجربة وجودية ربما كانت هي ما يكوّن البؤرة المركزية لفكره، وهي تجربة هشاشة كل موجود وتهافته وتساقطه. إن العالم، من حيث هو كذلك، هو انهيار دائم وتخرب. فهو لا يظهر أي متانة أو تماسك. كذلك فإن حقيقة العالم لا تصل إلى درجة أن تصبح هي «الكل». إن الوجود الكامل لا يتحقق أبداً. وليس الإنسان إلا مجرد كينونة تاريخية ممكنة. [632]

وهكذا فإن الحقيقة الحقة للوجود تتراجع أمامنا باستمرار، ولا تثبت إلا في هيئة التعالي. ولكن التعالي ليس من المعطيات الموضوعية التي تعطى لنا في الواقع. وهي لا تصير ذات وجود حقيقي لنا إلا في حالة قطعنا لكل صلة مع كل الموجودات، أي في القطيعة. وهكذا نصل، عن طريق الفشل في كل شيء، بما في ذلك فشل البحث الفلسفي ذاته، إلى الوجود، (يقول ياسبرز: «إن الفشل هو الكلمة النهائية»).

ويمكن أن نتحدث عن الوجود بمعاني ثلاثة:

أ-فنصر أمامنا أولا الوجود من حيث هو ما يكون (Dasein، أي الكائن)، أي من حيث هو ما يكون موضوعياً (أو كموضوع).

ب-ونجد أمامنا ثانياً، في عملية المعرفة، الوجود من حيث هو «ما من أجل ذاته»، وهو المختلف كل الاختلاف عن كل وجود للأشياء، ويسميه ياسبرز «الوجود» (Existenz).

جـ-أخيراً نجد أمامنا «ما هو في ذاته» (Ansichseiende) الذي لا يمكن لا للكائن ولا للذات أن تدركه، وذلك هو «التعالي».

هذه النواحي هي أقطاب ثلاثة للوجود، أجد نفسي في مواجهتها. وأياً ما كان نوع الوجود الذي أبدأ منه، فإنني لن أستطيع أن أجد الوجود كله، ولا أن أحيط به. وهذا هو السبب في الضرورة التي تجد الفلسفة إنها مضطرة معها إلى أن «تتعالى».

ويتحقق التعالي على طرق ثلاثة:

1- عن طريق التوجه في العالم.

2- عن طريق إيضاح الوجود.

3- عن طريق الميتافيزيقا.

والتعالي الأول يخرج العالم من وجوده الموضوعي المتماسك والمنضم إلى ذاته، ويصل به إلى الحدود الحي لا يمكن أن يتعداها.

والتعالي الثاني، إيضاح الوجود، ينطلق من الأنا باعتبارها «كائناً»، وهي التي تكون موضوعاً لعلم النفس، ويصل بها، أي بالأنا، وعن طريق التعالي، إلى الأنا على المعنى الصحيح، أي باعتبارها «الوجود».

أخيراً، وفي الميتافيزيقا، لا يكون التعالي ممكناً إلا «للوجود» (الإنساني، والذي يخرج من دائرة «الكائن» ليعود إلى ذاته، ويرتفع على سلم التعالي.

في كل، حالة من حالات هذه الطرق الثلاثة، يكون هناك نوع من تعدي التعارض بين الموضوع والذات، من أجل إدراك الوجود الحق. ومن المفهوم أن هذا الضرب من البحث ليس مفتوحاً أو ممكناً للعقل الاستدلالي. إن ياسبرز يبحث في فلسفته عن نقطة التقاء الموضوع مع الذات ذاتها. وفي هذا الإطار، لا يكون ممكناً استخدام المفاهيم العقلية، ولا يكون للكلمات من معنى، حيث أن من يتكلم يتكلم مستخدماً اصطلاحات الفكر، بينما هذه الاصطلاحات لا يكون لها من دلالة على مستوى ذلك البحث عن الوجود الحق بوسيلة التعالي. إن الكلمات ليس لها من وظيفة غير وظيفة الإشارة إلى الاتجاه الذي يكون على الذات أن تتخذه.

ثالثاً : التوجه في العالم

إن التوجه فلسفياً في العالم يحاول أن يحطم الغموض الكوني، الذي

ينشأ من التوجه التجريبي نحو العالم، وهذا التوجه الفلسفي يشير أول ما يشير إلى حدود «الضغوط والحدود:< فهذه الضغوط والحدود في فهم الرياضيات هي المسلمات الأولى للرياضيات، وهي في العلوم التجريبية تتمثل في خضوع الوقائع للنظريات، وهي في التصورات الشمولية عن العالم تظهر في شكل صعوبة التواصل والافتقار إلى الكمال في النظام الفكري.

كذلك، فإن هذا التوجه فلسفيا في العالم يلقي ضوءا قويا على المتناقضات التي تظهر في شتى جوانب التجربة. وهي تظهر استحالة الوصول إلى وحدة الصورة التي نريد الوصول إليها عن العالم.

والسبب في هذه الاستحالة هو أن هناك في العالم أربع دوائر لأمور الواقع الحقيقية، وهي: المادة، والحياة، والنفس، والعقل. وهذه الدوائر الأربع كلها فعلية وحقيقية، والعقل على الأخص ليس مجرد جهاز قصدي، بل هو فعلي وواقعي بالمعنى الدقيق، وإن يكن معنى الواقعية هذا للعقل مختلف بعض الشيء عن معناه في الدوائر الثلاث الأخرى. هذه الدوائر الأربع جهات مختلفة ومتباينة للموضوعية، حيث أن هناك دائما صدعاً وانفصاماً بينها.

ومثال ذلك أن ياسبرز يرى أن فكرة «التعاقب» [633] واضحة الأهمية بالنسبة إلى كل بحث حول التوجه بازاء العالم، ولكن تلك الفكرة في تناقض مع وعي العقل. صحيح أن بعض الفلاسفة يحاول أن يجعل العقل، أو يجعل الطبيعة، هو أو هي، المطلق، وأن ينكر، في كل حالة، الحقيقة الواقعة الفعلية الأخرى، ولكن ياسبرز يعتبر أن التوجه المعتدل غير المتطرف نحو العالم هو الذي يلتزم بالواقعي الفعلي كله، ويعترف بوجود الدوائر الأربع جميعاً جنبا إلى جنب. كذلك فإنه لا ينبغي إرجاع هذه الدوائر إلى مبدأ واحد موحد، ولا حتى دائرة الكائن غير العضوي.

ويظهر «الافتقار إلى الوحدة» أيضا في أفعال التكنولوجيا، وفي أفعال الرعاية، وفي التربية، وفي السياسة: ففي سائر هذه الميادين نصطدم بحواجز وعوائق لا نقدر على تعديها. ويمثل ياسبرز لهذه التقارير بتحليل الاتجاهات المنوعة لطبيب بازاء مريضه، ويبين أن أيا منها لا يمكن أن يكون كافياً بذاته. كذلك، يقوم ياسبرز بفحص معنى العلوم الطبيعية وقيمتها،

ويدرس الاعتراضات التي تقام ضدها. ثم هو يدرس علوم العقل، وتصنيفات العلوم. ويظهر من هذه الدراسة أن كل تصنيف للعلوم إنما هو نسبي ومقضي عليه بالفشل إذا زعم أنه هو الحقيقي. وهكذا،، وكما أن العالم لا يستطيع أن ينغلق على نفسه لأنه لا يحوى في داخله على أي أساس أو قاعدة، فإن التوجه في العالم على ما تقدمه العلوم لا يستطيع أن يقف على قدميه.

ونفس الأمر نجده أيضا في مواجهة التوجه الفلسفي ذي الحدود الثابتة، من مثل المذهب الوضعي والمذهب المثالي. إن الوضعية ترى المطلق في الفكر الميكانيكي وفي المعرفة الملزمة الموضوعية، فهي لا تستطيع أن تملك نفسها بنفسها.

إن وجهة النظر الوضعية تظهر من البداية إنها مذهب مستحيل، حيث أنها تقوم بتبرير ذاتها، وهو أمر بغير معنى من وجهة النظر الوضعية ذاتها.[634] ولكن المثالية لا تقل واحدية في النظرة وخطأ عن الوضعية. إن كلا المذهبين إجابة عن سؤال: ما الحقيقة الحقة؟ ويجيبان بأنها الكل والعام. فهما لا ينتبهان على الإطلاق إلى الموجود، ولا يعرفان الفرد إلا من حيث هو موضوع. وهما يعتبران الوجود شيئاً مبرهناً عليه ويمكن البرهنة عليه.

وفي نظرياتهما الأخلاقية، فقد الحكم الإنساني أصله ومنبعه. إن التوجه في العالم يثبت استحالة الوصول إلى صورة صحيحة عن العالم.

إن هذه المحاولات تؤدي خدمة إلى الفلسفة الوجودية بمحض أوجه النقص التي فيها. إن الأزمة التي تقع فيها هذه المذاهب تفتح الباب أمام طريقين لا ثالث لهما: إما الرجوع إلى السلطة وإلى الوحي، وإما التقدم نحو الاستقلال الفلسفي.

ويظهر التعارض بين الدين والفلسفة ظهوراً بينا في التأمل اللاهوتي والفلسفي، ولكن لا هذا ولا تلك بقادر على تقرير معرفة ملزمة تكون مفسرة للإيمان. ولابد من الاختيار فيما بينهما: أما الارتماء في حضن السلطة أو المخاطرة بمجابهة الأخطار التي يثيرها الوجود. إن هناك صراعاً بين الفلسفة والدين.. ولكن حيث تكون الفلسفة والدين على حقيقتهما، ولا ينزلقان إلى مستوى المعرفة الموضوعية، فإن كلا منهما يحترم الآخر، رغم عدم إمكان التفاهم المتبادل فيما بينهما.

رابعاً : الوجود

إن ما يسمى في اللغة الأسطورية «بالنفس» يسمى في اللغة الفلسفية «الوجود». إنه الموجود الذي يجابه وجود العالم كله. إن الموجود ليس كائناً، بل هو يمكن أن يكون وينبغي أن يكون. إنني أنا نفسي هذا الموجود، بقدر ما أنني لا أتحول إلى موضوع أمامي أنا نفسي. إن الوجود انفتاح على وجود العالم، ولا يقوم إلا في الفعل والسلوك. ونقابل هذا الانفتاح في «المواقف الحدية» (من مثل الموت والألم والصراع والخطيئة)، وفي الوعي التاريخي، وفي الحرية، وفي التواصل مع الآخرين.

إن تأكيد الوجود بالفكر هو «إيضاح الوجود». ولكن الوسائل التأملية الكفيلة بالوصول إلى هذه الإنارة ينبغي أن تكون ذا صفة مخصوصة، لأن الوجود ليس موضوعا : فلن أستطيع مطلقاً أن أقول عن نفسي من أكون. إن الفكر الموضح لا يستطيع مطلقاً أن يدرك الحقيقة الوجودية، لأن هذه الحقيقة الوجودية لا تقوم إلا في السلوك الفعلي. أما إذا كان الفكر الموضح ليس فكراً فحسب، وإنما هو مصور على هيئة ما يتعالى على الوجود (الذي هو نفسه، من جهته، يقوم أيضاً بفعل التعالي)، فإنه سيكون هو نفسه تحقيقاً للإمكان الوجودي، ويمكن له عندئذ أن يدرك الوجود الممكن.

أما مناهج إيضاح الوجود، فهي: الذهاب إلى الحدود التي تصل إلى أن تمس الفراغ والخواء، الأخذ الموضوعي للغة السيكولوجية ولتلك المنطقية ولتلك الميتافيزيقية، وأخيراً ابتداع نوع من الكلى على نحو مخصوص. هذا المنهج الأخير يسمح ببناء لغة تتلألأ فيها الإمكانية الوجودية، وتقوم فيها تخطيطية صورية للوجود، وإن تكن غير متوافقة مع الوجود كامل التوافق، ولا يكون لها من معنى إلا من حيث اعتبارها وسيلة لاستجواب الوجود.

بمساعدة هذه التخطيطات، يمكن وصف الوجود بوسيلة مجموعة من المقولات المخصوصة، والمعارضة لمقولات كانت، والتي ينبغي تطبيقها على الوجود القائم: فبدلا من أن تكون الحقيقة الوجودية محكومة بعدد من القواعد، فإننا ندرك أنها ذات طبيعة تاريخية تماماً. إن لها منبعاً خاصاً بها، أي أنها حرة، ففي هذا الإطار «يوجد» يعني «يقرر». إن الوجود ليس أمراً جامداً، بل هو يتثبت من ذاته في خلال الزمان. وهو لا يعرف التبادل وإنما يعرف التواصل. إن الحقيقي في الوجود ليس هو ذلك الذي يقابل

الإدراك الحسي، وإنما هو المطلق القائم في لحظة الحسم.

إن مرتبة الوجود تتوازى هنا مع مدى عظم الموجود، حيث تتعارض الإمكانية الموضوعية مع إمكانية الاختيار من حيث هو لا حسم للمستقبل، وفي هذا اللاحسم يقوم وجودي ذاته. وتتوازى ضرورة الموجود مع الزمان الذي هو اللحظة، بينما يتعارض الحاضر الأبدي مع الزمان اللانهائي.[(635)]

إن الوجود ليس أمراً موضوعياً، قابلاً للقياس، خاضعاً للتجربة، كلي التطبيق، إنما هو حر ومنذ منبعه. إن كل وجود له زمانه، وفيه أصول ومصادر، وفيه انبعاثات جديدة.

ويقدم ياسبرز عدداً من التعريفات الزائفة للوجود (لأن التعريف الحقيقي مستحيل)، والتعريف الأنسب من بينها ربما يكون هو: «الوجود هو ما لا يصير موضوعاً على الإطلاق، إنه أصل فكرى وسلوكي، وهو ما أتحدث عنه بكلمات لا تعني شيئاً. إن الوجود هو ما يرجع إلى ذاته، ومن هنا فهو يرجع إلى تعاليه».

ولكن سيكون من الخطأ الخطير أن يريد البعض إدراك الوجود على أنه ذاتية. إنما الوجود، في الواقع، ثغرة في دائرة الكينونة المكونة من الموضوع والأنا. ولكنه يقوم فيما وراء هذا التمييز بين الموضوع والأنا، لأن الفلسفة تضع موضع التساؤل كلا من الموضوعية والذاتية.

إن الوجود يشق طريقه في اتجاهين: نحو الموضوعي ونحو الذاتي. وهدف الفلسفة، في هذه الحالة، هو التملك الجديد المتذبذب للموضوعية. ونرى من هذا كيف أن ياسبرز، وهو بسبيل دراسة مشكلة الموضوعية، لا يجد استصلاحاً موضوعياً يعبر به.

وإذا أراد المرء أن يصف الوجود في دقة أكبر، فلابد من فهم واضح لمفاهيم ثلاثة: التواصل، التاريخية، والحرية، التي «هي» الوجود.

خامساً: التواصل

يولد الوجود من ذاته، ولكن ليس فقط من ذاته ومع ذاته: فليس هناك وجود إلا من حيث هو تواصل واع، بحيث أنني لا أوجد إلا في التواصل. ويميز ياسبرز بين أنواع عدة للتواصل، يوجد الإنسان فيها باعتباره الكائن (Dasein)، وكل هذه الأنواع لها حدودها، ثم يقوم التواصل الوجودي فيما

وراءها. هذا التواصل الوجودي هو عملية كشف، وهو كذلك وفي نفس الوقت عملية تحقيق الأنا باعتبارها هي هي (Selbst).

في هذا التواصل الوجودي يهب «ما هو هو» نفسه إلى نفسه في عملية من الخلق المتبادل. إن التواصل هو صراع غرامي.

إن الوجود يتصارع في داخله من أجل إخلاص بغير حدود. ولكن هذا الصراع صراع مر، نوع مخصوص: ذلك أن هدفه ليس الهيمنة أو الانتصار على الإطلاق، إنما يضع كل طرف كل ما لديه أمام تصرف الآخر.

إن الحب ليس هو بذاته التواصل، ولكنه منبع التواصل، وبغير التواصل الوجودي يصبح الحب إشكالاً.

وإن صراع التواصل الغرامي لا يتوقف للحظة، اللهم إلا إذا فُضّ التواصل. ويظهر هذا الصراع الغرامي وكأنه يخرج من لا شيء، أما هدفه فإنه ليس المعرفة.

يمكن أن يظهر التواصل أيضا في القيادة وفي الخدمة (من حيث هي إخلاص وطيبة، وتواضع ومسؤولية)، وفي العقد الاجتماعي، الذي يعتبر شرطاً لوجود الجماعة البشرية، وفي المناقشة، حين يكون هناك بين المتناقشين تفاهم متبادل، بل وحتى في الحياة السياسية، إذا لم تتحول إلى مطلق.

ويقوم التواصل بدور بالغ الأهمية في الفلسفة. يقول ياسبرز في مقدمة كتابه الرئيسي: «نحن لا نتفلسف ابتداء من العزلة، بل ابتداء من التواصل: إن نقطة انطلاقنا، سواء في حال الفكر أو في حال السلوك، هي إننا إنسان بإزاء إنسان، وفرد بإزاء فرد».

فليس من الممكن التفلسف بغير تواصل. إن الفكر يكون فلسفيا على الحقيقة بقدر ما تقتضي حركة الذهن توافر التواصل.

إن الحقيقة الفلسفية يقوم منبعها وحقيقتها في التواصل وسبب هذا واضح: إن فعل الفلسفة هو فعل من أفعال الوجود، وهو الذي لا يتأصل إلا في التواصل.

وحيث أن الأمر كذلك، فإنه لا يمكن قيام أية حقيقة نهائية على هيئة نظام فلسفي، لأن نظام الحقيقة ذاته لا يكتسب إلا بعملية التطور الشخصي، وهو لن يتحقق إلا في نهاية العمر، حين تتوقف الحياة ويتوقف التطور.

سادساً: الموقف والتاريخية

إن الوجود (Existenz) يكون في موقف دائما. وياسبرز يقصد «بالموقف» واقعاً حقيقياً أمام ذات تهتم بذلك الموقف من حيث هي «كائن» (Dasein)، حيث يفرض الموقف على الذات إما حداً مقيداً وإما امتداداً في التصرف. ويمكن أن تتعدل المواقف، أو أن تقلب قلباً، ولكن هناك أيضاً مواقف مطلقة. هذه هي «المواقف الحدية»، التي لا نستطيع لها تعديلاً، وهي نهائية، وأمامها نجد أنفسنا في الفشل.

هذه المواقف ليست موضوعاً للمعرفة، وإنما الوجود وحده هو الذي يمكن أن يشعر بها. تلك المواقف الحدية هاهي: أن يكون الموجود دائما في موقف محدد، الموت، الألم، الصراع، والخطيئة. إننا نرد على المواقف الحدية بتنمية الوجود الممكن فينا، وهكذا نصير نحن أنفسنا حين ننفذ، والعيون مفتوحة، في قلب المواقف الحدية. إن تحقق الوجود ككل لا يتم إلا في إطار المواقف الحدية. بعبارة أخرى، فإن الوجود الحقيقي هو الواقع التاريخي الذي يتوقف عن الكلام.

ذلك أن الوجود ذو طابع تاريخي. هذه التاريخية تكشف لي الطابع المزدوج لوعيي: إني لا أوجد ككائن إلا في الزمان وحده، ولكنني لست أنا ذاتي في الزمان: هذان الجانبان ما هما إلا نفس الشيء، في الأصل، في الوعي الوجودي. إن التاريخية هي الاتحاد ما بين الكائن (Dasein) الخام وبين الوجود، وما بين الضرورة وبين الحرية، بقدر ما أن الضرورة المطلقة والحرية بغير حدود، كلاهما على السواء، ممتنعتان في الوعي التاريخي، إن الوجود لن يكون شيئا إن لم أكن «موجوداً»، لأنه لا يكون وجود بغير الكيان الخام الموجود. وفي نفس الوقت فلن «أكون» إن لم أكن وجوداً. فالتاريخية، إذن، هي اتحاد ما بين الزمان والأبدية. إن الوجود لا هو غياب الزمان ولا هو الزمانية من حيث هي محض زمانية، وإنما هو هذا في ذاك. هذه الخاصة التي للوجود تتكشف في «اللحظة:< اللحظة هي علاقة هوية ما بين الزمانية واللازمانية، هي تعميق اللحظة الفعلية في صميم الحاضر الأبدي.

ومن الواضح أن الوعي التاريخي لا يدرك إلا الموجود الفردي وحده، وليس الكلي على الإطلاق. وعلى ذلك، فإن التاريخية ليس من الممكن

التفكير فيها. ولهذا السبب، فإنها ليست مع ذلك لا عقلية، لأن اللاعقلي هو أمر سلبي تماما، بينما التاريخي المطلق هو أمر إيجابي تماما. إن التاريخية هي ساند وعي الوجود، هي المنبع وليس الحد، الأصل وليس مجرد فضلة باقية.

سابعاً: الحرية والخطيئة

إن الوجود حرية. هذه الحرية إطارها مختلف تماماً عن إطار مشكلة الحتمية واللاحتمية. إن هذين الموقفين يأخذان الوجود الموضوعي وكأنه كل الوجود، ويفقدان الحرية على هذا النحو. إن الحرية الوجودية ليست موضوعية، وهي غير قابلة للبرهنة عليها، ولا يمكن دحضها سواء بسواء. إنها ليست هي المعرفة، ولا هي الإرادة الحرة، ولا هي القانون، ومع ذلك فلا حرية بغير معرفة، بغير إرادة حرة، بغير قانون.

إنني أعي الحرية في الاختيار الوجودي، أي في القرار الذي اتخذه لأصير أنا ذاتي. وحيث أن الحرية هي هي الوجود، فإنه لا يمكن وضعها في تصور عقلي. إنني أعرفها على اليقين على أنها لي، ليس بالفكر، بل بمحض واقعة الوجود. لهذا كله تبدو الحرية مجموعا متناقضا من الإرادة الحرة ومن الضرورة: إنني أستطيع لأنه يجب عين. ذلك إنه حيث أنني ذو إرادة حرة، فإنني أوجب على نفسي أموراً، وأفعل، وأتحمل النتائج. إنه إرغام، نعم، ولكن ليس من جانب الحقيقة التجريبية، بل من جهة خلق ذاتي بذاتي لحظة الاختيار. وينتج عن هذا أنه، كما أنه ليس هناك من وجود بغير موجود خام، فإنه ليس هناك من حرية مطلقة.[636]

إن واقعة إدراكي أنني حر تجعلني أقر أنني مذنب. ولكن الخطيئة ليست أمراً خارجياً على الحرية: إنما هي داخلة في صميم حريتي، وبسبب، واقعة أنني حر. ذلك أننا نوجد في نشاط هو سبب وجوده هو ذاته ومبدأ تبريره: فينبغي علي أن أريد وأن أفعل من أجل أن أحيا. حتى، اللافعل، هو نفسه فعل. ولكن حين أختار وأفعل فعلاً معيناً، فإنني بهذا التقط إمكانية واحدة مما أمامي، وهذا يعني أنه ينبغي عليّ أن أرفض الأخرى. ولكن الإمكانات الأخرى ما هي إلا البشر الآخرون. وهكذا، فإنه بقراري أن أوجد، أي بمحض وجودي ذاته، فإنني أقع في الخطيئة. هذه الخطيئة

تشكل شرخاً في كل محاولة لتبرير الوجود القائم في الصيرورة تبريراً داخلياً وبذاته، كما أن هذه الخطيئة الأصلية هي أساس كل الخطايا الأخرى[637]. إنها لا يمكن الهرب منها، بل هي الوجود ذاته.

ثامناً : التعالي

إن الموجود ليس له من أساس، وهو ممزق، والوجود افتقار ونقص بغير نهاية. إن الوجود لابد أن يدخل في علاقة مع التعالي، وإلا فلن يكون. كل وجود من حيث هو كيان قائم بذاته، وكل وجود من حيث هو حرية، هو وجود واحد، ولكنه ليس «الموجود»، بألف لام التعريف. إن الوجود الحق هو التعالي. والتعالي لا يمكن إدراكه على هيئة موضوع، إنه مخفي. أما الميتافيزيقيا التي تدرسه، فإنها لا تستطيع شيئاً غير أن تستخدم الرموز للتعبير عنه، والتفكير فيه يتحطم بذاته منطقياً. في التعالي يأتي الوجود واللاوجود تناوبياً، وفي تغير متصل. ويظهر التعالي، من حيث هو موضوعية ميتافيزيقية، في الأسطورة وفي اللاهوت وفي الفلسفة وهي جميعاً في صراع دائم ولكن المنهج الصحيح للميتافيزيقا هو أن تأخذ واحداً من هذه الطرق الثلاثة: التعالي الصوري، الترابطات الوجودية، وقراءة الشفرة.

في «التعالي الصوري»، يحدث التعالي ليس فقط على مقولات الموجود الخام، بل وكذلك على الوجود نفسه. ولا يكاد يكون هناك مفر من أن نتصور الإله علي هيئة الشخصية [638]، ولكن الألوهية تبقى أمراً غيبياً.

أما «الترابطات الوجودية» للتعالي، فهي: العناد والهجر، والسقوط، وارتقاء مدارج الوجود، وقانون النهار وهوى الليل، وثراء المتعدد والواحد. وقد أصبح مشهوراً مذهب القانونين، من بين سلسلة هذه الترابطات. ذلك أن وجودنا يبدو خاضعاً، في إطار وجود الكائن (Dasein)، لقوتين اثنتين: فقانون النهار يأمر بالوضوح والأمانة ويقتضيها، ويريد أن يتحقق في العالم. أما هوى الليل، فإنه شهوة أن يحطم الوجود نفسه في العالم، وهو يلقي بسائر الأوامر أرضا، وهو ظلمة، وهو يذوب في الخضوع للأرض، للأم، للعرّق. إنه يعبر عن نفسه في الإثارة الجنسية. هذان العالمان يترابط كل عالم منهما مع الآخر، ولكن اجتماعهما التركيبي لا يتحقق في أي وجود.

ويرفض ياسبرز، في نظريته عن الواحد والمتعدد، تطبيق مفهوم الوحدة

أو التعدد الرقميين على الألوهية، أو حتى تطبيق أية وحدة أو تعدد، نفرضها، عليها. إن التعالي هو الواحد، ولكن كلا من مذهب الأحدية والتعددية في تصور الألوهية غير كاف بذاته. بل إنه لا يمكن حتى أن ننسب الشخصية إلى الإله، لأن الشخصية لا توجد إلا مع شخصيات أخرى، والإله ليس له مثيل. في كل هذا القسم من نظريته، يبدو ياسبرز تلميذاً مخلصاً لأفلوطين. فالألوهية عنده مخفية، لا يمكن إدراكها بالمعرفة، وهي المطلق الذي يتعدى كل المقولات. إنها التعالي، ولكنها في نفس الوقت قائمة في الموجود الخام كما في الوجود. وعلى العكس من ذلك، فإن نظريته في الشفرة تحتوي على أشياء جديدة، وإن كان ياسبرز يبقى هنا أيضاً على خط تراث الأفلاطونية الجديدة العظيم.

تاسعاً: قراءة الشفرات والفشل

أهم مناهج الميتافيزيقا منهج الشفرات (Chiffrelesen).

الشفرة هي الوجود الذي يضعنا في حضور التعالي، دون أن يكون على التعالي أن يصير موجوداً موضوعياً أو موجوداً ذاتياً. ومن المستحيل أن نفصل، في الشفرة، ما بين الرمز والمرموز إليه: إن الشفرة تحمل التعالي إلى الحاضر، ولكنها لا يمكن تفسيرها وتأويلها، إنها دوماً ملتبسة مبهمة المعنى. وعلى ذلك، فإنه لا يوجد تأويل عام للشفرات، وكل تفسير هو دوما تأويل في إطار الوجود. ذلك أن الوجود هو محل قراءة الشفرة. هذه القراءة تتم في السلوك الذي نقوم به. إنني في صراعي من أجل الوصول إلى هذه القراءة، أمسك بوجوب في هذه القراءة. وهي ليست على صلة بالأنطولوجيا، فلا يوجد في صدرها معرفة ملزمة.

ليس هناك أمر لا يمكن أن يكون شفرة: كل موجود، والطبيعة، والتاريخ، والوعي بوجه عام، والإنسان نفسه، وحدته مع الطبيعة ومع عالمه، وحريته، إلى غير ذلك، كل هذا يمكن أن يكون شفرة للتعالي. والفن هو اللغة التي تعين على قراءة الشفرة. ولكن التأمل الفلسفي هو أيضاً قراءة للشفرة. وعلى ذلك، فإن براهين وجود الإله هي الأخرى قراءة تأملية للكتابة الشفرية، ومنبعها يقوم في وعي الوجود بكينونته. ولكن لا يمكن مطلقاً البرهنة على التعالي، كل ما يمكننا الوصول إليه عنه هو الشهادة. إن الشفرة الحاسمة

للتعالي هي تلاشي الموجود، هي الوجود في الفشل.

إن التجربة تعلمنا أن الفشل هو الكلمة الأخيرة: كل شيء يسقط. ولكن ما يسقط في مواقف الإنسان إنما هو الوجود ذاته. ومع ذلك، فهناك فشل بالمعنى الصحيح وفشل وهمي. وهكذا، فحين يريد المرء الفشل ويسعى إليه، وخاصة حين يرغب في نهاية كل شيء، هنا نكون بازاء الفشل الوهمي. أما الفشل بالمعنى الصحيح، فإنه يتحقق في المشاركة في بناء عالم في نطاق الموجود، مع الرغبة في أن يكون ذلك العالم منظما وذا بقاء ودوام، ولكن مع جسارة الوعي بمخاطرة السقوط الأكيد. هذا السقوط بالمعنى الصحيح هو تأبيد (من أبدية) ويمكن أن يصير شفرة ذات أهمية للوجود. إن وعي الفشل لا يولد السلبية إلا حين يفترض المرء أن الديمومة الزمانية هي معيار القيم، وحين يجعل من الوجود الكوني مطلقا.

إن الفشل ضرورة. فحيث تكون هناك حرية، فلابد أن تكون القيمة والديمومة هشتين. ولما كانت الحرية لا تقوم إلا عبر الطبيعة وضدها، فإنها لابد أن تتحطم إما كحرية أو كموجود معطي. إن قراءة الشفرة ليست ممكنة إلا مع فشل أكاذيب الموجود المعطي، أي في فشل كل معرفة وكل فلسفة. وبصفة أخص، فحيثما يكون النهائي هو الإناء الذي يتجلى فيه الحقيقي، فلابد من أن يتحطم شذرات.

ويبدو أن ياسبرز يرى أن فشل كل موجود نهائي يبشر بالوحي والكشف وتأكيد لا نهائية الإله، الذي هو الوجود الحق الوحيد. إن الإله لا يمكن أن يظهر إلا من حطام الكائن النهائي. هذا هو السبب في أن الكلمة الأخيرة لفلسفة ياسبرز هي هذه: «التفلسف، هو تدرب على الموت» [639]، وشعارها هو: «فلنجرب الوجود في الفشل».

ملاحظات ختامية
انتقادية حول الفلسفة الوجودية

لكي نزن الفلسفة الوجودية في ميزان عدل، فإن علينا قبل كل شيء أن نميز فيها بين سمتين مختلفتين: فهي تنحصر، في المحل الأول في عودة إلى الأسئلة الحارقة المتصلة بمصير الإنسان، والتي هي ذات أهمية في تحديد تصور عن العالم، ثم هي تضم إلى ذلك تحليلاً جديداً للوجود الإنساني على أساس من قاعدة أنطولوجية وميتافيزيقية.

أولاً: ينبغي، بغير أدنى شك، أن يحيى المؤرخ الأوربي، تحية عظيمة، هذه العودة إلى المشكلات الإنسانية، وذلك بدافع من احترامه للثقافة الأوربية، ويمكن تسمية هذا الجانب بالعنصر «المصيري» الذي يوجد في الفلسفة الوجودية. فالواقع أن الاهتمام بمصير الإنسان يبدو مربوطاً برباط لا ينفصم إلى الثقافة الأوربية، على نحو ما كونتها القوى اليونانية والرومانية والمسيحية، ولكن في خلال العصور «الحديثة» اختفى هذا العنصر اختفاء تاماً على التقريب في الفلسفة الأوربية. لقد قالها إسبينوزا منذ القرن السابع عشر الميلادي: «الإنسان الحر لا يفكر في شيء أقل من تفكيره في موته»، أما في القرن التاسع عشر الميلادي، فإن كل شيء يخص الشخص الإنساني كان يعد «غير علمي».

ولا ينبغي، مع ذلك، أن نفهم أن ذلك العنصر «المصيري» هو سمة دينية. فلا يمكن اعتبار نيتشه مثلاً مفكراً دينياً، رغم أنه مفكر «عصري» من الدرجة الأولى. ومن الجهة الأخرى، فإنه ليس ممكنا كذلك مقارنته، أي ذلك المصيري إلى العنصر الديني: فلا القديس أوغسطين ولا باسكال كانا مفكرين وجوديين. وربما أدت مقارنة بين «هكّل» ونيتشه إلى إيضاح أهمية هذا العنصر في الفلسفة. فكلاهما كان ملحداً وقائلاً بالحتمية، ومع ذلك فإن فكريهما سارا في طريقين مختلفين كل الاختلاف. وهكذا، فإن عدم وجود الإله هو قضية مبرهن عليها عند هكّل، أما عند نيتشه فإنها تراجيديا.

ولو حدث وسار مفكرو الفلسفة الأوربية في الطريق الذي اقترحه هكّل، إذن لكان في هذا فناؤها وفناء الثقافة الأوربية بوجه عام. وهكذا، فإن تأكيد الفلسفة الوجودية على عنصر «المصير» من جديد هو مشاركة، من غير شك، في جهد تصحيح الحياة والفكر الأوربيين.

بالطبع، لقد غالت الوجودية، كما يحدث كثيراً، في رد فعلها ضد الماضي، وهو رد فعل قد يكون مبرراً في ذاته.

ذلك أن كثيراً من فلاسفة الوجودية يرون أنه لا يوجد شيء آخر في الفلسفة غير مسائل المصير هذه، ويدور كل تأملهم الفلسفي حول الموت والألم والفشل وما شابه.

وهم بهذا يهملون عاملاً آخر جوهرياً في الثقافة الأوروبية: ألا وهو العقل، الذي طوره اليونان بخاصة، العقل المدرك للموضوعي والمدرك للعلم. إن الوجودية تؤكد غالباً على عنصر المصير، وبقوة شديدة، حتى أنها لا تعود تظهر على هيئة فلسفة أوربية، بل بالأحرى كأنها فلسفة هندوسية، أي تأمل يهدف وحسب، حتى رغم المنطق الذي يأتي به، إلى تحقيق الخلاص.

لهذا السبب تصطدم الوجودية برفض له ما يبرره من جانب كثير من فلاسفة أوربا الجادين، بل من معظمهم.

ثانياً: إلى جوار الاهتمام بعنصر «المصير»، فإن الفلسفة الوجودية تتميز بجانبها التكنيكي الفلسفي. من هذا الجانب أيضاً، يمكن للمؤرخ أن يسجل عدداً من الأفكار والنتائج من كل نوع، والتي هي ذات قيمة عظيمة.. فليس من يجادل في أن هؤلاء المفكرين قد أثروا الفلسفة بعدد غفير من التحليلات السيكولوجية والفينومينولوجية المتميزة، بل إنهم استكشفوا، ولأول مرة، ميادين جديدة، ومنها على سبيل المثال الارتباطات ذات الطابع الشخصي المحض بين البشر («الوجود-مع»، «الوجود-من أجل-الآخر»، «الأنت»، «التواصل». وهكذا ظهرت إلى الوجود سلسلة جديدة من المشكلات، وهي تؤذن بتوسع كبير جوهري لميدان الفلسفة.

إن تحليلات الفلاسفة الوجوديين تحليلات أساسية في مواجهة الوضعية، من جانب، والمثالية، من جانب آخر. في مواجهة الوضعيين، يدفع الوجوديين، دفعاً ناجحاً، بأن الموجود الإنساني لا يمكن أن يختزل وجوده إلى المادة، كما يتعدون المثالية حين يقررون أولية الوجود على الفكر، وذلك في حماس

وقوة إقناع بليغين. وقد أظهر الوجوديون، من ناحيتهم، غالباً، نظريات أنطولوجية، كما أن بعضهم طور فيها، وتوّجها بمذهب في الميتافيزيقا.

ونلاحظ أخيرا، وبوجه خاص، أن فهمهم لمختلف المشكلات المتصلة بنظرية الإنسان يتعدى ببعيد كل ما أنتجه القرن التاسع عشر الميلادي في هذا الصدد. ولذلك فإن المؤرخ ليس بحاجة إلى التأكيد كثيراً على أن الفلسفة الوجودية ليست وحسم صيحة نبوءة، بل هي أيضاً فلسفة ذات اصطلاح ومناهج تكنيكية فلسفية خاصة، وأنها من أكثر من منظور، ذات قيمة عظيمة.

ولكن هذا الجانب «الفني» الاصطلاحي للوجودية يظهر كذلك أكبر مظاهر الضعف فيها. ذلك أن هؤلاء الفلاسفة لم يكادوا يتعدون المثالية إلا قليلاً، فهم يفترضون أن الموضوعي ينبغي بالضرورة أن يكون خاضعاً لشروط الذات، ويبحثون بهذا عن الوجود في مجال «ما يتعدى الموضوع» (Transobjectjf) المزعوم، والذي لا هو ممكن تصوره بالفكر، ولا هو، بالتالي، ممكن الإدراك بالكلمات.

إن المتعيّن هو ما يهتمون به أعظم اهتمام، حتى أصبحوا لا يشتغلون بشيء غير ذواتهم، وهكذا، غالباً ما تحولت فلسفاتهم إلى سيرة حياة ذاتية خالصة، تعبر وحسب عن محض حالات شعورية وعواطف خالية من المعنى على التقريب، وذلك بطريقة شاعرية، فضلاً عن كونها غير علمية.

والأمر أخطر كثيراً، بوجه عام، حينما ينظر المؤرخ في أنطولوجيا الوجوديين. ففي نظر النظرية الجادة التي تدرس الوجود في هذا العصر تبدو هذه الأنطولوجيا، غالباً، كأنها ألعاب هواة يلعبون بمفاهيم لم يتعمق فيها بما فيه الكفاية (وخاصة عند سارتر مع مفهوم «العدم»).

ولم يتوصل أحد من فلاسفة الوجودية إلى فحص مسألة الوجود من حيث هو وجود، وهم جميعاً يخلطون دائما ما بين درجة الوجود المخصوصة، وهي خاصية للإنسان من حيث هو إنسان، ونحو للوجود معين، الذي ينسبون إلى الإنسان عن خطأ.

وهكذا، فإن الانقسام الديكارتي للوجود، إلى وجود إنساني ووجود غير إنساني، وهو الذي وجه كل الفكر الأوربي «الحديث»، على التقريب، وجهة مشؤومة، هذا الانقسام لم يتعداه الفلاسفة الوجوديون بواسطة نظرية

أنطولوجية حقيقية، بل هو على العكس، قد تعمق عندهم أكثر وأكثر. هذا هو السبب في أن الوجودية، رغم عظيم ميزاتها والعديد من المشاركات الميتافيزيقية ذات القيمة، ومن بينها تحليلها لعرضية الوجود وحدوثه ولتعالي الإله، أنها تبقى في نهاية الأمر قليلة الإقناع.هذه المشكلات سوف تعالج على نحو أكثر جدية بكثير، وأكثر عمقاً، على أيدي فلاسفة الوجود.[640]

الباب السابع

فلسفة الوجود

21 فلسفات الميتافيزيقا

أولا: مفهوم الميتافيزيقا

يدرس هذا الباب، تحت عنوان «فلسفة الوجود»، ذلك التيار الفلسفي في الفكر الأوربي في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي، الذي يحق له أن يكون على أعلى درجة من الأهمية. ومعظم فلاسفة هذا التيار ينحازون إلى صف الميتافيزيقا، وعدد منهم يريد لنفسه أن يكون «أنطولوجيا» وحسب [641] وحيث أن كلمة «ميتافيزيقا» تحتمل العديد من المعاني، فإننا نبدأ بتحديد المعنى الذي سوف نستخدمه هنا، على تدقيق أكبر.

مصدر الكلمة هو المحقق الأرسطي اليوناني أندرونيقوس من رودس، الذي سمى بهذا الاسم عددا محددا من كتابات أرسطو، وهو بسبيل ترتيب المؤلفات الأرسطية. لقد كان يريد أن يسمى هكذا وحسب المقالات التي أتت بعد كتاب «الميتافيزيقا» (Metaphysica). وقد تحولت هذه الـ «بعد» (Meta)، خلال العصور، إلى معنى مختلف: فلم يصبح المفهوم هو ما يأتي «بعد» كتاب الفيزيقا، بل ما «يعدو» على ميدانها، وهو ما يفهم الآن من كلمة «ميتافيزيقا». أخيرا، فان بعض أصحاب الأقلام من الأدباء ومن شابههم، والذين كانوا على غير

علم وثيق بالموضوع إلى درجة أو أخرى، وكذا فلاسفة الاتجاهات الحدسية، ومعهم دعاة المذهب الوضعي، كل هؤلاء فرضوا على القراء مفهوما شعبيا عن الميتافيزيقا: وفيه تكون الميتافيزيقا انطلاقة نحو الغيب والماوراء، نحو الإله وما شابه، وهي تدرك هذا الماوراء بوسيلة دفقة من الخيال الذي لا يعتمد على أي برهان مضبوط. هذا هو المعنى الذي يفهم عليه الجمهور غير الفيلسوف اليوم اصطلاح «الميتافيزيقا».

ولكن الكلمة تحمل معنى مغايرا تماما عند معظم الفلاسفة الذين سنأتي إلى الحديث عنهم، ومن المهم أن نبدأ بإيضاح هذا المعنى إذا أردنا فهم تلك الكلمة. إن هؤلاء الفلاسفة يطلقون اسم «الميتافيزيقا» على نظرية الوجود من حيث هو وجود، إذن فإنهم يقصدون نظرية الوجود، وهم يجتهدون في تفصيل القول في هذه النظرية بوسائل عقلانية. وهم بهذا يتعدون، بطبيعة الحال، معطيات العلوم الطبيعية، ولكن معظم الفلاسفة الغربيين اليوم متفقون على أن ذلك ضرورة لازمة.

وتختلف «العقلانية» عند فلاسفة الوجود عنها عند الفلاسفة الوضعيين، فهي لا تعني تحديد البحث بحدود خبرة علوم الطبيعة، ولكنها مع ذلك تنص على الحذف الكامل لوسيلتي الخيال والعاطفة من طريقة البحث التأملية، وكذا أيضا، عند معظمهم، على حذف المنهج المسمى بالمنهج «الوجودي».

ومن المعتاد، اليوم، أن ينظر إلى التفرقة بين «الميتافيزيقا» و«الأنطولوجيا» على أنها تقوم في أن مبحث الأنطولوجيا يقتصر على تحليل بنية الموجود، وبالتالي على تحليل ماهيته، على حين أن الميتافيزيقا تقدم قضايا وجودية، أي تتصل بكينونة الموجود. خذ مشكلة المعرفة مثلا. فهي من هذه الزاوية مشكلة ميتافيزيقية في جوهرها، لأنها تبحث في كينونة الوجود في ذاته. هناك تمييز آخر بين الأنطولوجيا والميتافيزيقا، وهو يأتي من أن هذه الأخيرة لا تقتصر على فحص مشكلات محددة، وإنما هي تريد، من حيث المبدأ على الأقل، أن تتوصل إلى تصور عام عن الحقيقة. وهكذا يكون من المبرر أن ندخل فلسفة نيكولاي هارتمان في إطار فلسفة الوجود، وإذا كان من الصحيح أن هذا الفيلسوف يقول تصريحا إنه أنطولوجي وحسب، فان الواقع بغير شك ممكن أنه يشتغل بالمسائل الميتافيزيقية، وخذ مثلا على

ذلك نظريته في قانون القوة.

ولكن، لا ينبغي أن نستنتج من الملاحظات السابقة أن فلاسفة الوجود يحددون نشاطهم بحدود تحليل الوجود. على العكس، فانهم كلهم أو يكاد قدموا فلسفة طبيعية، ونظرية في الإنسان، وأخرى في القيم، من بين ميادين أخرى. إنما يقوم الاختلاف فيما بينهم وبين الفلاسفة الآخرين في أن نظرياتهم في الأنطولوجيا العامة وفي الميتافيزيقا تقف موقف الأساس من شتى مذاهبهم المتصلة بالتخصصات الفلسفية المعينة.

ثانيا: المفكرون

هناك من الميتافيزيقيين اليوم الكثير، إلى درجة أننا لا نستطيع مجرد ذكر أسمائهم وحصرهم جميعا. كذلك، فإنه ليس من السهل تصنيفهم إلى مجموعات، لأنك إذا أخذت كلا منهم بمفرده، فإنك واجد بينهم اختلافا بعيدا. ومع ذلك، فسوف نميز فيهم بين مجموعات أربع.

نضع في المجموعة الأولى فلاسفة، هم من الألمان في معظمهم، يتجهون وجهة الواقعية غير المباشرة ولكنهم مع ذلك أقاموا نظريات ميتافيزيقية، ويغلب عليها الطابع الاستقرائي. وينبغي أن نذكر منهم أول من نذكر هانزدريش (1867-1941م)، وقد جاء من تخصص علم الحياة، وقدم فلسفة عن العالم العضوي تتقارب، من بعض الجوانب، مع فلسفة أرسطو، ثم عاد وأقام على هذا الأساس فلسفة ميتافيزيقية. ولنذكر من هذه المجموعة أيضا هنريش ماير (1867-1933م)، وعالم النفس المعروف أرك يانش (1883-1940م).

تتألف المجموعة الثانية من مفكرين متدينين، يقولون بالألوهية، ويعتمدون على منبع المذهب الأفلاطوني المحدث[642]. وقد تطور هذا التيار في إنجلترا على الخصوص، وممثله الرئيسي هو المفكر الأفلوطيني المعروف وليام اتجه (ولد عام 1861م). وبعض الواقعيين الجدد يقتربون من هذا التيار هم أيضا، وإن لم يميلوا إلا قليلا ناحية الأفلاطونية الحديثة، ومن هؤلاء جون ليرد (ولد عام 1887م) وخاصة الفرد إدوارد تايلور (1869- 1945م) وفي فرنسا، يتخذ موريس بُلندل (1961-1949م) وجهة مماثلة، حيث بدأ بتقديم فلسفة تنتسب إلى الروح البرجسونية إلا أنه فصل القول، من بعد، في

مذهب ميتافيزيقي، نجد فيه عناصر من الفلسفة للتوماوية ومن الأفلاطونية المحدثة ومن فلسفة الحياة، وحتى من الفلسفة الوجودية. ورغم أن أفكاره يشوبها بعض الإطناب، إلا أنه كان له تأثيره الكبير على كهنة الكنيسة الكاثوليكية في فرنسا، وعلى بعض رجال الدين المسيحي في كثير من البلدان. ويقابل هذا التيار في ألمانيا ما يسمى بالاتجاه الأوغسطيني [(643)]، ويمثله على الخصوص يوهان هسن، وهو فيلسوف يعرض فكره على نحو أكثر تنظيما مما يفعل بلندل وتلامذته.

المجموعة الثالثة تتكون من فلاسفة اتجاه «فلسفة الروح» (Philosophie de l'esprit) الفرنسيين، وقادتها رنيه لوسن (ولد 1882م) ولوى لافل (ولد 1883م).

ولا توجد مجموعة أخرى من الفلاسفة الميتافيزيقيين أثر فيهم المذهب المثالي بأكثر مما أثر في هؤلاء، بل إن لوسن يذهب مدى بعيدا في هذا الصدد إلى حد إمكان ربطه بالمثالية بأكثر من ضمه إلى اتجاه الميتافيزيقا. وفي ذلك فإن سائر هؤلاء الفلاسفة يضعون مسألة الوجود من حيث هو وجود في مركز اهتماماتهم، كما أن مذاهبهم تدل، من نواحي أخرى، على حيازتها على الخصائص المميزة لفلسفة الوجود.

يمكن، أخيرا أن نضع في مجموعة رابعة عددا من المفكرين ذوى الاتجاهات الطبيعية، ولا بد من أن نذكر منهم صامول ألكساندر (1858-1938م) على الأخص، والمفكر الأمريكي، الذي له تأثيره أيضا في أوربا جورج سانتيان. (ولد 1863م).

وإذا كان هذا التصنيف الرباعي يبدو بالفعل مدرسيا، فإنه يضاف إلى هذه الصفة أنه لا يترك مكانا نضع فيه الميتافيزيقيين الآخرين.. ونذكر من هؤلاء بخاصة، الأنطولوجي الألماني جونتر ياكوبي (ولد 1881م) وعالم الاجتماع النمساوي من فيينا اتمار شبان (ولد 1878م) والمفكر السويسري من مدينة بال باول هيبرلن (ولد 1878م) ومنطقي الرياضيات الألماني الكبير هنريش شولتز (ولد عام 1884م)، الذي هو في نفس الوقت ميتافيزيقي أفلاطوني.

ولكن سائر ممثلي الميتافيزيقا الجديدة تسودهم شخصيتان ترتفعان وتبرزان:

الفرد نورث وايتهد (1861-1947م) ونيقولا هارتمان (1882-1950م) ومدرسة تبرز هي الأخرى هي المدرسة التوماوية. وسوف نقوم بالتالي بدراسة هذه الفلسفات الثلاث بالتفصيل. ومع ذلك ومن أجل تقديم فكرة عن الاتجاهات الأخرى، فسوف نبدأ بعرض أهم ملامح المذاهب الفلسفية لكل من ألكساندر ولافل وهيبرلن.

وقد حدد اختيارنا أن هؤلاء الفلاسفة الثلاثة يعتبرون ممثلين لاتجاهات ثلاثة مختلفة.

ثالثا: التأثيرات

تتنوع أصول المدارس الميتافيزيقية المختلفة، في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي، تنوعا شديدا. وهكذا نجد أن ألكساندر ووايتهد يأتيان من جانب الواقعية الجديدة الإنجليزية، ويخرج هارتمان من مدرسة ماربورج[644] ويخضع لتأثيرات قوية من جانب الفينومينولوجية، بينما يسير الفلاسفة التوماويون على آثار التراث الوسيط في أوربا. وقد كان لكل من فلسفة الحياة والفينومينولوجيا، وهما الحركتان اللتان فتحتا الطريق أمام الفكر الأوربي في القرن العشرين الميلادي، كان لهما تأثير ضخم على معظم الميتافيزيقيين في هذا العصر.

ولكن، إذا أراد المرء أن يبحث عن القوة الحاسمة التي يعود إليها في النهاية تحريك كل هذا التيار الفلسفي، فسوف يجد أمامه، يقينا، أفلاطون وأرسطو.

وتختلف أهمية كل منهما بحسب كل فيلسوف ميتافيزيقي مأخوذا على حدة: فالإنجليزي وايتهد تلميذ لأفلاطون أكثر منه لأرسطو، بينما المدرسة التوماوية وهارتمان يتابعون خطوط التوجه الأرسطية. ولكن هؤلاء الميتافيزيقيين، في معظمهم، يظهرون تأثير أرسطو عليهم. ويظهر هذا، على الأخص، في أنهم يجمعون في فكرهم، معا وفي نفس الوقت، بين المذهب العقلي واتجاه تجريبي وتوجه نحو تفسير شامل للحقيقة، وهذا المجموع لا نجده إلا عند الأرسطيين. من منطلق هذه السمات الأرسطية، واليونانية بعامة، فإننا نجد هؤلاء الميتافيزيقيين في معارضة حادة مع روح الفلسفة الكانتية.[645]

ورغم أن هؤلاء الفلاسفة الميتافيزيقيين الذين نحن بصددهم قد تعدوا، في مجملهم، مرحلة الفلسفة الكانتية [646]، وتعدوا معها توجهات الفلسفة الغربية الحديثة (1600-1990م) فإن هذا لا يعني مع ذلك أنهم تخلصوا تماماً من تأثير الفلسفة الكانتية، ولا نجد أحداً منهم قد تراجع إلى المواقف الفلسفية السابقة على «كانت». صحيح أن وايتهد يقول إنه أفلاطوني بالمعنى الدقيق، وأن التوماويين يؤكدون تكراراً أنهم يأخذون لأنفسهم مذهب القديس توما الأكويني (1224/ 1274م) ولكن الواقع أن هذا وهؤلاء يثرون المذاهب التي يعودون إليها إثراء عظيما، وذلك بأن يضعوا في إطارها مشكلات جديدة.

وهكذا، فإن مشكلة المعرفة، موضوعة على الطريقة الكانتية، تقوم بدور في كل النظم الميتافيزيقية التي نحن بصددها، وتظهر حاضرة فيها، ولكن النتائج التي يتوصل إليها هؤلاء الفلاسفة تقف على النقيض تماماً عن مواقف الفلسفة الكانتية. في نفس الوقت، فإن هذه الفلسفة الميتافيزيقية في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي تعترف بأهمية علوم الطبيعة، وإن لم نجد أيا من هؤلاء الفلاسفة الذين سوف نتحدث عنهم، مع استثناء ألكساندر، يعتمد على تلك العلوم الطبيعية مأخوذة كأساس يعتمد عليه وينطلق منه، ذلك لأن موضوع هذه الفلسفة يقوم فيما يتعدى ميدان علوم الطبيعة، ومع هذا، فإننا نجد أن عدداً وافراً من النظريات العلمية، وخاصة نظرية التطور، قد وجد، في هذه النظريات الميتافيزيقية الحالية، أكمل شكل فلسفي يعبر عنه. ويصدق هذا الحكم على المفكرين الإنجليز على نحو خاص.

أخيراً، فإن الفلسفة الوجودية، في العقد الخامس من القرن العشرين الميلادي، قد بدأت تؤثر على الفلاسفة الميتافيزيقيين. ويبدو أنهم يقتربون من دراسة مشكلة الوجود الإنساني، ابتداء من وجهة نظرهم الميتافيزيقية.

وبصفة عامة، فإننا نجد، عند الفلاسفة الميتافيزيقيين، تمثل التيارات الحديثة نفسه الذي وجد عند الفلاسفة الوجوديين.

بل إن معظم هؤلاء الميتافيزيقيين يتقدم خطوة أبعد: فبينما هم يفضلون القول في كل ما أتى به الفكر الجديد في القرن العشرين الميلادي، فإنهم كذلك وفي نفس الوقت يغترفون من منبع أفكار اليونان والعصر الأوربي

الوسيط والعصر الحديث السابق على كانت.

رابعاً: الخصائص

هذه هي، فيما يلي، السمات الأساسية للنظم الميتافيزيقية التي ظهرت في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي في أوربا:

أ- التجريبية: يرى ممثلو هذا الاتجاه أن التجربة هي الأساس الوحيد السليم الذي تقوم عليه الفلسفة وتنطلق منه. وعلى هذا، فإنهم، جميعاً، يرفضون المعارف «القبلية» بالمعنى المعروف عند كانت. وإذا كان لدى الإنسان معارف خارجة عن حدود الحس، فإن هذا لا يعني، في رأي الميتافيزيقيين، أنه يمكن للمرء أن يعرف أي شيء كان إلا من خلال خبرة المعطى في التجربة الحسية.

ب- المذهب العقلي: الفرق الكبير بين هذا الموقف القابل للمذهب التجريبي على تلك الصورة، وبين فلاسفة المادة أو فلاسفة الحياة، يقوم في أن الميتافيزيقيين متفقين في ذلك مع فلاسفة الفينومينولوجيا، يقبلون إمكان قيام تجربة ذهنية عقلية (مختلفة عن التجربة الحسية). إن المعرفة عندهم لا تتكون وحسب، وعلى نحو نهائي، من تجارب حسية تترابط فيما بينها بروابط وعلاقات منطقية: إنما هناك في قلب الحقيقة مضمونات عقلية، وهي معطاة لنا على نحو متميز مستقل بنفس القدر الذي تعطى لنا فيه المضمونات الحسية.

جـ- المنهج العقلي: يرفض معظم الميتافيزيقيين منهج برجسون الحدسي، ويتطلعون نحو تأسيس قضاياهم باستخدام عمليات عقلانية. إنهم عقلانيون مخلصون، ويتفقون مع هيجل في أن كل ما هو حقيقي فإنه عقلي. وهم يستخدمون مناهج عقلية في كل الميادين الفلسفية.

د- الاتجاه الأنطولوجي: يتميز الميتافيزيقيون عن أنصار الفلسفة الفينومينولوجية بتأكيدهم على أهمية مسألة الوجود. إن موضوع فلسفتهم ليس «الظاهرة»، ولا الماهيات وحدها، بل هو الوجود في كله وشموله، في ماهيته، وفي كينونته المتعينة، وفي سائر الأوجه التي يوجد عليها.

هـ- النزعة الكلية (Universalisme): كما أن الميتافيزيقيين يستكشفون الوجود على سائر الأوجه (Modes) التي يظهر عليها، فإنهم كذلك لا يقصون

عن اهتمامهم وبحوثهم أية درجة من درجات الوجود، ولا يقولون بأن أية درجة منها هي الحقيقة وحدها دون الأخريات، وذلك لأنهم ينظرون إلى كل الحقيقة من منظور الوجود. نفس هذا الاتجاه نحو الكلية والشمول يظهر في أن الميتافيزيقيين لا يعدلون عن محاولة تفسير الحقيقة في كليتها (وهم من هذه الزاوية التيار الفلسفي الوحيد الذي يقف هذا الموقف).

لهذا السبب، فإنهم جميعاً، أو يكاد، يعالجون مشكلة اللاهوت الطبيعي[647]، ويجتهدون في إعطاء نظرية حول المبادئ العليا للعالم.

ومن المناسب أن نشير إلى أن السمتين الأخيرتين لا توجدان عند جميع الميتافيزيقيين على نفس الدرجة من القوة. وهكذا، وعلى سبيل المثال، فإن التوجه الأنطولوجي ضعيف الظهور عند ألكساندر، بينما يتحرز هارتمان، رغم أنه ينضوي تحت لواء النزعة الكلية، من أن يدعي أنه يحاول تفسير الحقيقة في كلها، وهو تحرز يبديه من ناحية المبدأ.

وإذا كان لهاتين السمتين نفس الدرجة من الأهمية عند كل من وايتهد والتوماويين، إلا أن أتباع القديس توما الأكويني يتجهون إلى الاهتمام بالأنطولوجيا على نحو أبرز مما يفعل المفكر الإنجليزي.

و- النزعة الإنسانية: على عكس الفلاسفة الماديين، الذين يهتمون هم أيضاً بحسب المناسبات بالنظر في مجمل العالم مأخوذاً ككل، فإن الفلاسفة الميتافيزيقيين يتسمون بالنزعة الإنسانية رغم توجههم إلى الاتجاه الكلي، أو بسببه، وتحتل نظرية الإنسان مكاناً كبيراً في مذاهبهم الفلسفية. ولكنهم، بطبيعة الحال، لا يقصرون اهتمامهم على هذا الميدان وحسب، على نحو ما يفعل الفلاسفة الوجوديون، وذلك لأنهم يرون أن الإنسان ليس هو محور الفلسفة.

ولكنهم، جميعاً قدموا مشاركات هامة في حل المشكلات الإنسانية الكبرى، وخاصة مشكلات التاريخ، والأخلاق، والدين.

إن الميتافيزيقا المعاصرة تحوز، إذن، إلى درجة كبيرة، على سمات الفكر الجديد في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي فهي تأمل يتجه نحو دراسة المتعين [648]، ونحو دراسة الوجود الإنساني. ومن هذه الوجهة للنظر، فإنه ينبغي تقدير هذا التيار باعتباره أحد أشكال التعبير المتميزة عن هذا العصر (في الحضارة الغربية).

خامساً: فلسفة الروح الفرنسية (لافلّ)

نما، في خلال فترة الأعوام العشرين، الممتدة ما بين 1935 و 1950م. في فرنسا، نوع من الفلسفة واضح التميز، تحت اسم «فلسفة الروح». وهي تتعارض معارضة قوية مع المذهب المثالي الذي ساد الجامعة الفرنسية[649]، أو مع المذهب الوضعي على السواء، وتجتهد في أن تدفع عن نفسها تطاول سلطات الدولة وتعديها على استقلال المفكر.

وهناك ثلاثة مبادئ، على الخصوص، يأخذ بها فلاسفة هذا الاتجاه، كقاعدة لهم: الاعتراف بوجود المطلق، أخذ كل التجربة الإنسانية في الاعتبار، قبول سائر الاتجاهات الروحية التي يتطلبها فهم الشخص الإنساني. وعلى الرغم من اختلافهم فيما بينهم حول عدد من المسائل، إلا أن هؤلاء الفلاسفة يجمعهم وسم أساسي مزدوج، وهم يشتركون فيه جميعاً: قبول لنوع ما من الاتجاه الحدسي، وميل ظاهر نحو طريقة التفكير الأفلاطونية المحدثة. من جهة أخرى، فإنهم يعبّرون جميعاً عن أفكارهم في لغة يعتنون في اختيارها عناية كبيرة، وإن تكن لغة صعبة على الفهم.

ويظهر لوي لافل (ولد عام 1883م)، إلى جوار رنيه لوسن (ولد عام 1882 م) باعتباره قائد «فلسفة الروح». ويحوز مذهبه الفلسفي أهمية وامتداداً عظيمين، حتى أننا لن نحاول هنا ولو مجرد تقديم مجمل مختصر عنه.

لقد وصف بعضهم لافل [650] حيناً، بأنه فيلسوف وجودي، وحيناً بأنه مثالي، بل وصف حيناً ثالثاً كذلك بأنه «فيلسوف وجودي يقول بالماهية»وفي الواقع، فإنه يمكن أن يُحدّد مكانه على الحدود ما بين الفلسفة الوجودية وفلسفة الوجود. أما هو، فإنه يقول عن نفسه إنه ميتافيزيقي، ومن بين ما نشر من الكتب كتاب بعنوان «في الوجود» (1927م)، وكذا «مدخل إلى الأنطولوجيا» (1947 م). في السطور التالية، لن نستخرج، من مجموع مذاهبه الثرى جداً، إلا بضع أفكار تبدو أساسية عنده، وما يتميز منها أيضا بالوضوح النسبي.

يرى لافل أنه لا يمكن قيام ميتافيزيقا تدور حول ما هو موضوعي، إنما الميتافيزيقا ينبغي أن تكون علم «الخصائص الذاتية الحميمة الروحية»، ويظن لافل أنه قد عثر على فكرة الوجود في كيان هذا «الحس الداخلي الحميم»، ويحاول أن يبين، بوسيلة نوع من البرهان الأنطولوجي، أن هذه

الفكرة تحتوي على حقيقة. إن الوجود ينكشف على هيئة الواحد وعلى هيئة واحد المعنى خلال شتى الصور (Univoque)، ولكنه في نفس الوقت لا نهائي، كما أنه على الأخص فعل خالص: إنه الإله. وكل ما يوجد يوجد بوسيلة «المشاركة» في هذا الفعل الخالص اللانهائي ويقصد لافل من استخدام فكرة «المشاركة» هذه أن يتجاوز القول «بوحدة الوجود والألوهية»، وأن يقرر تعالي الإله. وتؤدي ميتافيزيقا هذا الفيلسوف إلى القول بأخلاق تطور الذات، ونموها، والانتصار على الطبيعة، وبالحب. ولن نستطيع أن نفحص عن نحو قريب لا تحليلاته الطويلة والدقيقة للوجود. (بالمعنى «الوجودي»)، ولا للموضوع، ولا للظاهرة، ولا للقيمة وللزمان، من بين مسائل أخرى درسها.

سادساً: صامْول ألكْساندر

هو مفكر من أصل أسترالي (1959- 1938 م). كان أستاذاً بجامعة مانشستر في إنجلترا، ووضع في مؤلفه الكبير الهام، «المكان والزمان والألوهية»، نظاماً فلسفياً عظيما يقول بوحدة الوجود والألوهية آخذاً باتجاه طبيعي وتطوري. إن الفلسفة، أي الميتافيزيقا، عنده، هي علم الوجود من حيث هو وجود ومحمولاته الجوهرية. إن العنصر الأساسي في العالم يتكون، في رأيه من مجمع المكان-الزمان، وهو مجموع الأحداث الخالصة (pure events)، أو ما يسميه نقاط المكان الزمان (أو النقاط المكانية-الزمانية). والذي يحدد عنصر المكان-الزمان هو مقولات تخصه بشكل جوهري، فهي إذن محمولات تحمل على كل موجود. ويقدم ألكساندر، معتمداً على كل من أفلاطون وكانت، نظاماً لهذه المقولات يتسم بالطرافة الشديدة. ثم هناك، بعد ذلك، «صفات» (Qualitiés) تنبثق الواحدة منها بعد الأخرى على هيئة درجات للوجود، كل درجة منها تتسم بالجدة الكاملة، وهذا الانبثاق يتم بفضل الطفرة الخلاقة (Nisus)، ولا يمكن أن نتنبأ، ابتداء من النظر في إحدى درجات الوجود هذه، بطبيعة الدرجة التي تليها، وهي التي تظل، من بعد ظهورها، غير قابلة للفهم والتفسير هي ذاتها، منظورا إليها من وجهة النظر هذه.

هذا التصور عن التطور، تحت اسم «التطور الانبثاقي»Emergent

Evolution، نجده، أيضا عند الفيلسوف وعالم الحياة الإنجليزي كونفي لويد مورجان (1852-1936 م). وقد توصل إلى أفكاره في هذا الصدد مستقلا عن ألكساندر، ويلاحظ أن ذلك التصور التطوري أصبح موضعا للنقاش لمدة طويلة في الفلسفة الإنجليزية وهو يتعارض معارضة بارزة مع تصور هربرت اسبنسر عن التطور، ولكنه قريب من تصور برجسون حول الموضوع.

ويرى ألكساندر أن علينا أن نقبل واقعة التطور باحترام طبيعي عميق (Natural Piety). وقد ظهرت، في رأيه، حتى الآن درجات أربع من درجات الوجود:

1- الحركة الخالصة، 2- المادة، 3- الحياة، 4- الوعي

وإذا اعتبرنا كل درجة من هذه الدرجات فإن التالية تبدو دائما، من وجهة نظر سابقتها، تبدو أنها الألوهية. ويسمى ألكساندر موجودات الدرجة الخامسة بالملائكة أو «الآلهة». إن الإله عنده هو العالم كله وهو يتجه تواقاً إلى تحصيل التأليه.

وتكون نظرية المعرفة مجرد قسم من الميتافيزيقا عند ألكساندر. وهو يدافع، بحجج هي غاية في الدقة واللطف، عن اتجاه في الواقعية الجذرية[651]: فليست معطيات الحس وحدها هي التي يرى أنها توجد «في ذاتها»، بل الأشياء أيضا توجد في ذاتها. أما المعرفة فهي علاقة حضور متشارك، من نفس نوع العلاقة التي نجدها في كل صوب بين موجودين، ولكن علاقة المعرفة لها هذه الخاصية: أن العارف فيها يعي مشاركته في علاقة التشارك هذه. ويرى ألكساندر أن ليست المعرفة وحسب، بل وكذلك الذاكرة، والتوقع، والتصور، لها جميعا موضوعات خارجة عنها وتتعداها، فموضوعات الذاكرة مثلا توجد بذاتها، وهي الموضوعات التي تتسم بالصفة الحقيقية «للماضوية» (Pastness). ولهذا الفيلسوف مذهب آخر طريف متصل بهذا الميدان، وهو تفرقته بين تأمل الموضوع واستمتاع الذات، والشروط والأفعال المتصلة بكل هذا.

أما القيم، فإنها «صفات ثالثية». فبينما الصفات الأولية وتلك الثانوية (ومنها مثلا الألوان) موضوعية تماما، فإن القيم من جانبها ليست موضوعية إلا من حيث أساسها، ولكنها لا توجد إلا بقدر وجود الذات المقيمة (أو المقومة)، وهي توجد على هيئة علاقات ما بين هذه الذات والموضوع. وهناك

ثلاث فئات من القيم: قيم الصواب، وقيم الجمال، وقيم الخير. ولا تكوّن القيم الدينية فئة قائمة بذاتها، لأن الدين ما هو إلا الشعور بالسير بهدي من الوحي في خلال المسيرة الكونية باتجاه الألوهية.

سابعاً: باول هيبرلن

يرى الفيلسوف وعالم النفس والتربية السويسري من مدينة بال، باول هيبرلن، أن الميتافيزيقا كلها ما هي إلا إيضاح للحقيقة الأصلية، التي هي: «أنا أوجد» ذلك إن وجود الإنسان يعني أولا مقابلة لشيء ما، وهكذا نجد أمامنا معطى هو وجود الواقع. إن الموجود الكائن جوهر فريد، ولكنه مكون مع ذلك من تعددية وظيفية تتمثل في الأفراد. والأفراد في جوهرهم موجودات فاعلة، فهم أحياء بالتالي. وينتج عن هذا تغير دائم ونشط يتحقق في العالم،. وهذا التغير لا ينتج أفرادا جددا، لأن أفراد الوجود لا تنقسم وهي بالتالي خالدة، وإنما هو ينتج مواقف جديدة. إن الحتمية المتبادلة وواحدية الاتجاه التي تتسم بها المواقف لا تمنع حرية الأفراد، لأن كل فرد يرد على الأفعال بردود ابتداء من موقفه السابق، وهذا الموقف ناشئ عن نشاط سابق حر.

صحيح أن العالم لا نهائي في الزمان والمكان (وهذان ليس بذاتهما وجودين، وإنما هما نظامان للموجودات)، ولكنه مخلوق. وربما كانت العلّية لا تتعدى في مفعولها حدود العالم، ولا تصل إلى التأثير في أساس الوجود، ولكن العالم يظهر في مواجهتها على هيئة الضرورة الموضوعية، ومصدر هذه الضرورة هو الخالق، وهو الإله. أما ماهية الإله، فإنها سر مطلق. ولعل أيسر رمز نتمثله عليه هو هيئة الشخص.[652] إن الإله لا هو داخل العالم، ولا هو خارجه، إنما هو خالقه.

على أساس هذا المذهب الميتافيزيقي، بنى هيبرلن نظاماً فلسفياً كاملاً، ولن نستخرج منه هنا إلا بعض تقريراته بشأن نظرية الإنسان ونظرية القيم.

يرى هيبرلن أنني لست مطابقاً لجسدي، فليس هو أنا، لأن هناك النفس أيضاً. هذه النفس، وهي «فرد» خالد بحسب اصطلاح هيبرلن، تخلق لها جسداً، تماماً كما يكوّن الإنسان مجتمعاً: فهي تسود على الجسد

نحواً من السيادة «السياسية». إن النفس تتطلع، فيما بعد الموت، إلى خلق جسد جديد، ولا ندري إن كانت ستنجح في هذا أم لا. والنفس ليست هي «الروح» (Esprit)، إنما الروح بالأحرى هي إرادة العلو، فوق المصالح والاهتمامات الحيوية، باتجاه ما هو موضوعي.

ويدافع هيبرلن عن المذهب الموضوعي، سواء في ميدان النظريات أو في ميدان القيم. إن الحكم القيمي، من حيث هو كذلك، صحيح دائما ومطلق، ولكن ليس الحال كذلك فيما يخص القيمة ذاتها التي يثبتها ذلك الحكم. إن معنى الوجود الإنساني ليقوم في جهد الإنسان أن يضفي على نفسه بجهده معنى موضوعياً. ولنلاحظ كذلك أن هيبرلن يرى أن المعرفة الحقة والعقيدة الحقة يلتقيان التقاء تطابق، أما العقيدة التي تدعي أنها هي الحقيقية، وتفرض نفسها فرضاً دوجماطيقياً، فإنها عقيدة زائفة، هي وهم باطل.

22 نيقولاي هارتمان

أولا: خصائصه

لا شك في أن نيقولاي هارتمان (1882-1950م) واحد من الشخصيات التي تمثل الفلسفة الأوربية في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي أعظم تمثيل. وهو ينبغي أن يعد واحداً من رواد الميتافيزيقيا في هذا العصر، جنباً إلى جنب مع وايتهد وماريتان، وهو قد يكون أقل في نزعته النظامية من هذين، ولكن قوته تقوم في دقة التحليل، وفي موهبته، النادرة بين الألمان، في أن يعرض أفكاره، على هيئة واضحة، هيئة تأسر القارئ، بجلائها اليقظ وبعمقها على السواء. وتعتبر كتبه نماذج حقيقية للدقة المقتصدة والمتانة العلمية.

يأتي نيقولاي هارتمان من مدرسة ماربورج، وتشهد كتاباته الأولى على روح هذا التيار المثالي. ولكن كتابه الهام الأول الذي صدر عام 1921م، حمل عنواناً لا يرضى عنه أي فيلسوف مثالي: «المبادئ الأساسية لميتافيزيقا المعرفة». وبعد خمس سنوات، أخرج كتابه الكبير «الأخلاق» (1926م) ثم أخذ في إنتاج نظرية كاملة في الأنطولوجيا، ذات أجزاء عدة: الأول منها، «في تأسيس الأنطولوجيا» (1933م) يؤسس لهذا العلم، والثاني،«الإمكان والواقع»

(1938م) والثالث «بناء العالم الحقيقي» (1940م) والرابع «فلسفة الطبيعة» (1950) وهي تعرض جميعاً لبناء تلك النظرية الأنطولوجية ذاتها. إلى جوار هذه الأعمال الكبرى، ينبغي أن نذكر على الخصوص من بين منشوراته العديدة الأخرى: «مشكلة الوجود الروحي» (1933م) حيث يعرض هارتمان لفحص المذاهب التقليدية حول الذهن الفردي، ومذهب هيجل في «الروح الموضوعية» ثم يطور هذا كله، كما نشير أيضا إلى كتابه «فلسفة المثالية الألمانية» (1923-1929م) وهو مهم خاصة في جزئه الثاني، الذي يدرس هيجل.

لقد تأثر هارتمان تأثراً قوياً بأرسطو، وهو يشير إليه باستمرار، ولكن دون أن يقبل سائر مواقفه الأساسية. ولم تكن الفلسفة الفينومينولوجية بغير تأثير عليه هي الأخرى، وكذلك كانت وهيجل. ولكنه يترك وراء ظهره، تماماً أو يكاد، فكر القرن التاسع عشر الميلادي: فيحارب الوضعية، والمذهب الذاتي، والنزعة الميكانيكية، وتلك المادية، بنفس القوة التي حاربها بها جميعاً أصحاب فلسفة الحياة والفينومنيولوجيا. وهو ينحي جانباً وجهة النظر المثالية، منحازا إلى الموقف الواقعي. بل حتى الفينومينولوجية ذاتها، وهي التي قبل فائدتها في حدود معينة، يحل محلها عنده، من حيث المضمون ومن حيث المنهج معا، فلسفة الوجود.

ومن بين الإضافات الأصيلة أعظم الأصالة في فلسفة هارتمان، نجد: تمييزه بين الواقعي والنموذجي، نظريته في الإشكالات (Apories) وفي «المتبقي»(Résidu) غير العقلي في الواقع، ومذهبه في الروح الموضوعي. وليست هذه غير بعض من الأفكار المركزية في فلسفته، التي تحوى كذلك عدداً غفيرا من مذاهب القدماء (اليونان) والتي كانت قد سقطت في زاوية النسيان منذ ديكارت، وكذا عددا من المعارف التي هيأت لهارتمان أن يثري الفكر الفلسفي الأوربي، وفي ميدان الأخلاق خاصة.

ثانيا: الميتافيزيقا والأنطولوجيا

يقرر هارتمان، في مواجهة الفلسفة السابقة عليه سائرها على التقريب، إن المسائل الأساسية، في كل ميادين البحث التي يعمل فيها الفكر الفلسفي، هي مسائل ذات طبيعة أنطولوجية. وهو يرى أن المثالية ذاتها، وكذا المذهب

الذاتي حتى في أكثر صورة تطرفاً، [653] لا يستطيعان أن يمتنعا عن تفسير «مظهر» الوجود على الأقل، وذلك على طريقة ما من الطرائق، أي أن الفكر النظري الذي لا يكون أنطولوجيّا في أعماقه، أي الذي لا يضع التساؤل الخاص «بالوجود من حيث هو كذلك»، مثل هذا الفكر النظري لا يوجد على أية صورة من الصور.

الواضح، في رأي هارتمان، أن من جوهر الفكر ألا يستطيع التفكير إلا في «شيء ما»، وليس في «العدم»، وهذا «الشيء ما» هو الذي يؤدي إلى وضع مشكلة الوجود. على الجانب الآخر، فإن علوم الطبيعة لا تستطيع أن تمتنع عن أن يكون لها أساس أنطولوجي. ثم يظهر العنصر الميتافيزيقي في أعجوبة الحياة، وهي التي لا يستطيع العقل تفسيرها لا بالمذهب الميكانيكي ولا بذلك الغائي. ونفس الأمر أيضاً بالنسبة إلى علم النفس وفلسفة التاريخ والمنطق والاستيطيقا، وإلى نظرية المعرفة وفلسفة الأخلاق على الأخص.

لقد أخطأت الميتافيزيقا القديمة خطأ مزدوجاً. فقد كانت تدعى، من جانب، أنها تقدم حلاً لما هو غير قابل للحل، حيث «الميتافيزيقي» يعني اللاعقلي، واللاعقلي غير ممكن المعرفة. ومع ذلك فإن كل موجود يمكن إدراكه ومعرفته من جانب ما. والدليل على ذلك وجود مشكلات لا حصر لعددها، وكذا التناقضات التي نلقاها أمامنا من كل جهة (الحرية والحتمية، المباطنة والتعالي، الحياة والسلوك الميكانيكي)، وليس في استطاعتنا أن نجد حلا لهذه المسائل، ومع ذلك، فإنه بفضل المناهج المناسبة نستطيع أن نتقدم إلى الأمام في إيضاحها وتفسيرها، وأن نجعل حدود «البواقي اللامعروفة» تتراجع وتتقهقر.

من جانب آخر، فإن الميتافيزيقا القديمة ارتكبت خطأ حين كونت نظما فلسفية مغلقة، وحاولت أن تخضع الواقع والحقيقة لها. ويرى هارتمان أن هذه النظم الفلسفية قد ولى زمانها، والمهم هنا، وذو-القيمة، في مؤلفات عظام الفلاسفة، ليس نظمهم الفلسفية، بل المشكلات التي أثاروها في أبحاثهم. إن كل النظم تعلن انتصاراتها في سماء التأملات. وطريقة عمل السابقين تقوم في أنهم يضعون قبلياً عدداً من المبادئ، ثم يستنبطون القضايا التي تنتج عن هذه المبادئ. وإذا كان ينبغي أن نعتبر أن وحدة العالم هي معطى لنا في التجربة، إلا أننا لا نعرف في الحقيقة ما هو مبدؤه الأعلى.

إنما ينبغي إذن أن نتبع المنهج المعاكس تماما.

إن «الفلسفة الأولى»، التي على الفيلسوف أن يقدمها، لا يمكن أن تكون في الواقع، وبحكم أدوات المعرفة التي لنا، إلا «الفلسفة الأخيرة»، [654] وذلك لأن «العقل العارف» (Ratio Cognosceudi) يتجه في الاتجاه المعاكس «للعقل المدرك للماهيات» (Ratio Essendi).

نفهم الآن، بالنظر إلى هذا النقد لميتافيزيقا القدماء، على أي نحو كان هارتمان يفهم مصطلحي «الميتافيزيقا» و«الأنطولوجيا». على عكس المعنى التقليدي القديم للكلمة، فإن الميتافيزيقا ليست علما عند هارتمان، بل هي مجموعة من الأسئلة لا يمكن تقديم أية إجابة عنها. وفي مقابل هذا، فإن الجانب ممكن المعرفة في الوجود يصبح من اختصاص الأنطولوجيا.

هذه الأنطولوجيا هي علم، وهي لا تختلط عند هارتمان مع الفينومينولوجيا، التي وإن كانت عظيمة القدر من حيث كونها تهيئة ومدخلا، إلا أنها لا تغطي ميدان الأنطولوجيا كله. إن الفينيومينولوجيا تنزلق بالضرورة على سطح المشكلات، وهي، بحكم تعريفها، لا تتعدى مجرد المظاهر، أي الانعكاس الخارجي للحقيقة. إن الفينومينولوجيا تمكث، من حيث المبدأ، عند «مظهر وجود» (Sosein) الأشياء، ولا تستطيع أن تخرج منه على أي حال.

لقد استطلع هارتمان مسألة طبيعة «المشكلة» استطلاعاً جليلاً غير مسبوق، وهو يرى أن المشكلة، حتى وهي بسبيل التعلق بموضوع ممكن المعرفة، لابد أن تفترض خليطاً من المعروف وغير المعروف. إن محض واقعة أننا نميز المشكلات بعضها عن بعض يدل على أننا نعرف شيئاً ما عن المسائل التي تتناولها تلك المشكلات. ومع ذلك، فإن تلك المشكلة تبقى، في نفس الوقت، أمرا غير معروف، حيث أنها مدار بحث لا تزال. إن المهمة الرئيسية للفيلسوف هي أن يضع المشكلات.

ثالثاً: الوجود الحقيقي من حيث هو معطى

المفهومان الأساسيان في نظرية المعرفة عند هارتمان هما «الوجود بذاته» Ansichsein و «التعالي». ومعنى أن شيئاً ما يوجد «بذاته» هو أنه يوجد، أنه كائن، وأن وجوده لا يتعلق بنا نحن وحسب. أما الفعل المتعالي،

فإنه الفعل الذي لا يقوم فقط في الوعي، من مثل الفكر والتصور وغير ذلك، بل هو الفعل الذي يتعدى الوعي ويربطه إلى الموجود بذاته مستقلاً عنه (أي عن الوعي). إن المعرفة عند هارتمان هي فعل متعال. وهي تتميز على شتى الأفعال المتعالية الأخرى، بأنها فعل الإدراك الخالص بلا زيادة. والعلاقة بين الذات وموضوعها في ذاته، في فعل المعرفة، هي علاقة واحدية الجانب، واستقبالية. أن تعرف هو أن تدرك الموجود بذاته. وهناك كذلك في المعرفة نوع من التلقائية، ولكنها ليست نشاطاً موجهاً باتجاه الموضوع، وإنما تستنفد كلها في تركيب التصور. إن علاقة المعرفة هي علاقة بين الذات الحقيقية والموضوع في ذاته.

لقد رفض كل من المذهب الشكي والمذهب النقدي، وبعض أشكال المثالية، أن يكون هناك «ما يقوم بذاته». وليس من الصعب دحض هذه النظريات. فهي جميعاً تعرض تنويعات مختلفة لأفكار ثلاث: الفكرة الأولى هي مبدأ الوعي (وتقول: الموضوع يقوم داخل الوعي، فلا يمكن إذن أن يكون هناك وجود قائم بذاته)، والثانية هي الفكرة المسبقة القائلة بالتقابلية (وتقول: ليس هناك من وجود لا يكون موضوعاً لذات)، وتعتمد الثالثة على افتراض أن القيمة والمعنى في العالم لا يمكن أن يفسرهما إلا وجود الذات واهبة القيمة والمعنى. إن القضية الأقوى في هذا الصدد هي تلك التي تقول بأن «القائم بذاته» لا يحتاج إلى برهان على وجوده: ذلك أن صفة «المعطي» التي تميزهُ، محتواة في الظاهرة الأساسية التي هي ظاهرة الوجود المعطى للعالم. وينتهي هارتمان إلى أن ظاهرة المعرفة مكونة على نحو يجعلها تتعدى خاصيتها هي ذاتها كظاهرة.[655]

ومع ذلك، فإن تحليل المعرفة لا يكفي لدفع كل شيء في صدد وجود الوجود القائم بذاته.

إن تعالي الظاهرة محدود في كونه مجرد تعد للظاهرة إلى ما هو أعلى منها: وذلك باتجاه قرار يُتخذ بشأن وجود مضمونها وجوداً خارجياً أو عدم وجوده. أما ألا يكون هناك شيء قائم بذاته في موضوعات المعرفة، فإنه ليس إلا إمكاناً خالصاً من حيث المبدأ، وإذا صح ذلك، فعنده لن تكون ما نسميه بالمعرفة معرفة على الإطلاق. ويرى هارتمان أن الأهمية النظرية لمثل هذا الشك أهمية ضئيلة، لأن هذا الشك يحتاج إلى أن يُقدّم هو نفسه

البرهان على ما يقول. ومع ذلك، فإن هذا النوع من الشك قائم حتى الآن.

إنما الذي يزيح هذا الشك بالكلية في صدد وجود الوجود القائم بذاته هو «الأفعال الانفعالية المتعالية».

يميز هارتمان ما بين الأفعال الانفعالية الاستقبالية (من مثل التجريب، الاختبار، المعاناة)، وفيها تدركنا قسوة الواقع، وبين الأفعال الانفعالية التوقعية (من مثل الانتظار، الميل، الاستطلاع الأمل وغيرها)، وفيها نقوم بانتظار شيء يأتينا من الواقع، وأخيراً الأفعال الانفعالية التلقائية (من مثل الرغبة، الإرادة، التصرف، الصنع).

وينحصر تعالي هذا النوع الأخير من الأفعال في أنه يتجه إلى إنتاج ما هو واقعي. وكل هذه الأفعال تشترك معاً في أن فيها نجد شيئاً «يعارض» الذات.

وليس الفعل المقصود هنا فعل تصادم، ومع ذلك فإن هذه الأفعال تُظهر على أقوى ما يكون أن المعرفة موضوعها هو ما يقوم بذاته.

إن واقعة أن إدراكنا لأهمية وجود الأشخاص الآخرين هو إدراك نشعر به شعوراً لحظياً في الحال ومباشراً، وذلك إلى درجة أن أكثر المغرقين في المثالية لم يصلوا إلى حد إنكار وجود الأشخاص الآخرين، هذه الواقعة إنما تقوم على أساس من الرابطة الانفعالية بين شخص وشخص، وهي رابطة أقوى وأثري من أية رابطة أخرى.

إننا إذا وضعنا في مواجهة بعضنا البعض نعرف على نحو تلقائي توجهات الأشخاص الآخرين وأحوالهم، وهذه واقعة غامضة كالسر، ولكنها مع ذلك جلية بديهية.

ويلاحظ هارتمان أن موضوع المعرفة وموضوع الأفعال الانفعالية المتعالية هما واحد ونفس الشيء. إن المعرفة المنعزلة هي مجرد إمكان نظري. إن علينا، إذن، أن ندخل على كل شيء تسلسل الحياة وترابطها. والعمل والحياة في إطار الترابط الكوني هما مثلان على ذلك

إن التعالي الظواهري للمعرفة غير يقيني، إذا أخذ بذاته، ولكنه يتحول إلى يقين بوسيلة التعالي الظواهري للأفعال الانفعالية، وهي التي تتأسس على التسلسل والترابط الواقعي للحياة. فيمكن، إذن، أن يقرر هارتمان، في مواجهة ديكارت، أن خبرة حقيقية مع ما هو خارجي هي خبرة مباشرة قدر

مباشرة خبرتي مع ذاتي الباطنية.

رابعاً: أبعاد الوجود وأشكاله

إذا كان من الواضح أن هارتمان يوجه اهتمامه قبل أي شيء آخر، وسواء كان ذلك في موقفه الأساسي أو في نظريته في المعرفة، إلى «الوجود من حيث هو وجود»، فإنه يهم أن ننظر الآن إلى الصفات والتحديدات التي يسم الوجود بها، وبهذا ننفذ إلى الأبحاث المتسعة جداً التي يحتويها كتابه الرئيسي المكون من عدة مجلدات، ولكنا لن نشير إلا إلى ما هو جوهري من بينها.

إن القضية الرئيسية التي يقدمها هارتمان بشأن الوجود تقول بأن الوجود يتركب على بعدين، ويتركب من أربع دوائر للوجود متمايزة تماماً الواحدة منها عن الأخريات، ومن درجات للوجود معينة في كل دائرة من هذه الدوائر.

فيما يخص «دوائر الوجود» فإن هارتمان يبدأ بأن يميز بين دائرتين أوليتين: دائرة الواقعي ودائرة النموذجي، وهو يسمى هاتين الدائرتين بـ «أنحاء الوجود» (Seinsweisen)، من جهة، وبين دائرتين ثانويتين، وهما دائرتا المعرفة والمنطق، من جهة أخرى.

إن الوجود الحقيقي (Reales Sein) لا ينبغي أن نخلطه مع الحقيقة- (Wirklichkeit)، لأن هناك إمكاناً واقعياً كما أن هناك حقيقة نموذجية، وهذا التمييز ينتمي إلى مبحث تحليل أنحاء الوجود.

وفيما يخص العلاقات بين مجموعتي الدوائر، فإن هناك رابطة وثيقة ما بين دائرة المعرفة ودائرة نحو الوجود الواقعي، وما بين دائرة المنطق ودائرة نحو الوجود النموذجي. ويتسم ما يقدمه هارتمان من تفصيلات بشأن هذه الرابطة الأخيرة بأهمية خاصة، لأنه يؤكد أن الوجود النموذجي يوجد تماماً بقدر وجود الوجود الواقعي، ودليل ذلك أننا نستطيع معرفته، وإن المعرفة ما هي، في جوهرها، إلا إدراك وجود قائم بذاته.

وأكثر ما نعرف من أنواع دائرة الوجود النموذجي هو ميدان القيم، وكذا ميدان الوجود الرياضي. وهذا الأخير، أي الوجود الرياضي، يظهر على صورة البنية الأساسية التي يتشكل عليها الوجود الواقعي، ولكن بدون أن

يُختزل الوجود الواقعي إلى محض الوجود الرياضي.

وهناك مضمونات من الوجود النموذجي لم تتحقق بعد في الوجود الواقعي، ومن ذلك مثلاً المكان ذو الأبعاد الأكثر من ثلاثة. ومن جهة أخرى، فإن هناك من الوجود الواقعي مالا يخضع لأحكام الوجود النموذجي، ومن ذلك ما هو غير منطقي، والمعارض للقيم، والواقعي المتناقض.

كل وجود نموذجي حي هو عام وكلي، وهو يختزل إلى أشكال وقوانين، وعلاقات. وإذا قارناه مع الوجود الحقيقي، فإنه أقل منه من حيث الأهمية، ويرى هارتمان وجوب رفض الموقف الأفلاطوني القائل بأن الوجود النموذجي هو الوجود «الأعلى والأسمى». ولا ينبغي الخلط بين الوجود النموذجي والوجود العقلي، لأن اللاعقلي يضم في ميدانه ما يدل في نفس الوقت على أنه قائم بذاته، حيث نرى ما هو متعد للعقل يتهرب من سيطرة العقل عليه.

وقد قام هارتمان بتحليل دوائر الوجود الأخرى على نحو مشابه، وتوصل هكذا إلى تعريف البعد الثاني للوجود، ألا وهو طبقات الوجود أو ما يسميه «درجات الوجود» (Seinsstufen).

في دائرة الوجود الواقعي هناك درجات هي: المادة، الحياة، الوعي، العقل. ويقابلها.. في دائرة وجود المعرفة: الإحساس، الحدس، الإدراك، والعلم. أخيراً، فإن الوجود المنطقي يتكون، على ما هو معروف تقليديا، من التصور والحكم والاستدلال. هذه الدرجات المعينة ينبغي أن يتم تجديدها بوسيلة مقولات طبقة الوجود التي نكون بصددها في كل حالة. ويميز هارتمان بين نوعين من المقولات: مقولات أوجه الكلام (Catégories Modales)، ويخصص هارتمان لها بحثاً مخصوصاً، والمقولات الأساسية، التي تظهر على هيئة أزواج متعارضة. هذه الأخيرة، وعلى خلاف ما فعله كانت وكذلك ألكساندر، لا يقدم هارتمان لها نظاماً محدداً، بل يعرضها وحسب مصفوفة على نحو حر في جدول للمتضادات في الوجود. ونجد من بين الأزواج الإثنى عشرة الموجودة في ذلك الجدول وعلى سبيل المثال: الصورة والمادة، الداخلي والخارجي التحديد والتبعية، الكيف والكم.

وقد خصّص هارتمان دراسات ثاقبة، بشأن مسألة المقولات، ضمن كتابه الضخم: «موجز النظرية العامة لمقولات بنية العالم الواقعي». في قمة

عرضه في هذا الكتاب، وبعد فحص متعمق للآراء السابقة، يقدم صياغة لعدد من قوانين المقولات. ومن بين أهم هذه القوانين نجد قانون القوة (الأدنى هو الأقوى)، وضده: قانون الحرية (المرتبة العليا مستقلة بذاتها، لأنها أثرى من المرتبة الدنيا). وإذا كان من الصحيح أن هناك طبقة دنيا دائما تحمل فوقها طبقة عليا، إلا أن العلاقات بين هذه الطبقات ليست على نسق واحد في كل الأحوال. فالعضويات مثلاً، وهي طبقة الحياة، ليست إلا «تكويناً أعلى» (Ueberformung) للطبقة الجسمية المكانية للمادة، بينما درجات الوعي والعقل ترتفع فوق طبقة الحياة على هيئة «بناء فوقي» (Ueberformung) مستقل، أي أن سائر مقولات الدرجة الدنيا لا يعود لها وجود فيها.

المجموعة الكبرى الثانية للمقولات، التي تدرسها نظرية أنحاء (Modes) الوجود، تكون قسماً من أهم أقسام ميتافيزيقا هارتمان. وتقوم جدة هذا المذهب، بشكل خاص، في كونه يقرر أن تحليل «أنحاء الوجود»، في الدوائر الأربع الوجودية، يؤدي إلى نتائج مختلفة جداً. فيوجد إذن في داخل كل دائرة أنحاء للوجود متمايزة، ولكن أهمها جميعاً هي تلك القوانين التي تنطبق على الوجود الواقعي.

تنقسم أنحاء الوجود إلى أنحاء مطلقة (الحقيقي وغير الحقيقي)، وأنحاء علاقات (الإمكان والامتناع والضرورة). ويضاف إلى ذلك نحو الوجود المضاد بالسلب لنحو الضرورة، ألا وهي المصادفة، وهكذا تكون الضرورة المطلقة هي أيضاً المصادفة المطلقة.

وينبغي أن نذكر على الخصوص إضافات هارتمان بشأن مسألة الإمكان. وهو يرى أن الممكن في الوجود الواقعي هو وحده ما تحققت واقعياً سائر شروطه. وهكذا، فإن كل ما هو ممكن هو في نفس الوقت واقعي وضروري، وبالمقابل: فإن كل ما هو ممكن سلباً هو غير واقعي وممتنع. ولكن هذا لا يعني مع ذلك أن أنحاء الوجود ذاتها هي متطابقة بالهوية، لأن التضمن لا يعني الهوية. وتقوم التفرقة بين الإمكان الإيجابي والإمكان السلبي على قانون تشعب الإمكان الانفصالي، وهو ينطبق على الوجود الواقعي، بينما لا ينطبق على الوجود المنطقي.

ويتعرض هارتمان، وهو بسبيل إقامة نظريته في الأنطولوجيا، للتمييز

التقليدي بين الماهية والوجود وهو يسمى هاتين اللحظتين الوجوديتين، يسميهما على التوالي: (Sosein) (ما هو الشيء) و Dasein (واقعة إنه يوجد). والمهم في الأمر أن هاتين اللحظتين الوجوديتين تظهران بشكل مختلف في دائرتي الوجود الأوليتين. وهكذا، فإن «ماهية الشيء» (Sosein) و «واقعية الشيء» (Dasein) النموذجيتين لا يمكن معرفتهما إلا على نحو «قبلي» (A Priori) فقط، بينما «واقعية الشيء» الواقعية تعرف «بعديا» (A Posteriori) وحسب وليس من الممكن أن نماثل ما بين «ماهية الشيء» و«الوجود النموذجي» في اصطلاح هارتمان، ولا بين «واقعية الشيء» و«الوجود الواقعي». على العكس، يرى هارتمان أنه لا يوجد اختلاف مطلق بالمرة، في علاقات الوجود داخل العالم، ما بين «ماهية الشيء» و «واقعية الشيء»، لأننا نكون في هذا المجال بازاء لحظات نسبية. (يقول هارتمان إن «واقعية الشيء» التي لورقة الشجر تنتمي إلى «ماهية الشيء» التي للشجرة، كما تنتمي «واقعية الشيء» التي للشجرة، إلى «ماهية الشيء» التي للغابة، إلى آخر ذلك). وفي نهاية الأمر، وحين ننظر إلى الكون في شموله، فإن هذا التمييز لا يصبح قابلاً للتطبيق بالمرة.

خامساً : الوجود الروحي

إذا كان «الروح» (Esprit)، من وجهة نظر الوجود المحايدة، ليس له من مغزى إلا بقدر كونه طبقة من طبقات الوجود، إلا أن هذه الدرجة تتميز بأهمية جوهرية، حتى أن الإحاطة بها تتطلب أبحاثاً مفصلة. وتظهر هذه الأبحاث التي قام بها هارتمان: أولاً، أن الوجود الروحي متميز في طبيعته عن الوجود النفسي، وكذا عن درجة الوعي، وهي الدرجة التي توجد حتى لدى الحيوانات. إنما الوجود الروحي يمثل عنصراً مقولياً (نسبة إلى المقولات) جديداً، وهو غير ممكن الإحاطة به ولا تفسيره بالعقل (Irrationnel) بالأصالة (Par excellence)، ولا نستطيع إدراكه إلا على نحو جزئي وفي جانب بنيته الأساسية، بوسيلة أبحاث محددة دقيقة.

ومن الظاهر إذن أن الروح يكوّن طبقة من الوجود فريدة في نوعها، ولكنها تنقسم مع ذلك إلى ثلاثة أشكال من الوجود: الروح الشخصي، الروح الموضوعي، والروح المتموضع والشكلان الأولان يكوّنان الروح الحي.

إن الروح كله واقعي، وفردي، وحائز على الكينونة، وهو زماني. وزمانيته هي زمانية العالم (في مقابل ما كان يرى أفلاطون، وما يراه الفلاسفة الوجوديون).

ويحوز الروح على مقولات وسمات يختص بها دون غيره. إنه لا يخضع للصيرورة، وحسب، بل هو الصيرورة هو نفسه. وليس فيه جوهر (بينما تحتوي صيرورة الطبيعة على جوهر)، وهو لا يعيد تشكيل نفسه (بينما الحياة تعيد تشكيل ذاتها): إنما هو ينبغي أن يتطابق بالهوية هو نفسه مع ذاته. والروح خارج عن مقولة المكان، ولكنه مع ذلك مربوط إلى المكان. وهو يقوم في العالم الواقعي، ويتبع له، ولكنها تابعية الحاكم بازاء القوى التي يقوم هو على حكمها.

فأما الروح الفردي، فإنه يتميز بالوعي الروحي. هذا الشكل من الروح هو وحده الذات بالمعنى الصحيح. ووعيه متخارج على ذاته (Excentrique)، وهو بهذا وعي بموضوعات. ولكن الروح أمر أكثر من هذا: إنه مشتبك في الكل الحالي للحياة، وهو يتسمى، من حيث هو بؤرة تنوع هذا الكل الشمولي وتعدده، باسم «الشخص».

إن «الشخصية» هي العلامة المميزة للفرد الروحي، وهي، شأنها شأن كل ما هو روحي، لا يمكن أن تُعرّف بحدود أو أن تُحد، وإنما هي يمكن وصفها وحسب. والسمة الأولى للروح الشخصي أنها تتكون أو تتحقق بذاتها وعلى نحو تلقائي. ونجد هارتمان يتحدث، في هذا الصدد، عن نوع من «الإخلاص»، وهو ما يذكر ببعض قضايا جابريل مارسل. سمة أخرى للروح الشخصي تقوم في تعالي أفعاله. ذلك أنه يقف في موقف، مثله مثل الحيوان، ولكن ذلك الموقف، بفضل وعي الروح الشخصي بالموضوع، ليس مطلقاً مجرد موقف تعرض لشيء آخر، أو نبذ، بل هو دوماً موقف استثارة إلى الفعل والعمل. إن الشخص ليس فقط الموجود الذي يتعالى بذاته عن طريق أفعاله، ولكنه أيضا ذلك الموجود الذي يحيا، من خلال وجوده كله وفي شموله، بما يدفعه فوق ذاته وإلى أعلى منها، ويشير إلى شيء ما، يفوقه هو نفسه. إن الروح، بحكم تعريفه، امتدادي، وأخيراً، فإنه حر.

أما «الروح الموضوعي»، فإنه معروف معرفة أقوى من معرفتنا بالروح الشخصي. وهناك خاصية أساسية للحياة الروحية، تلك هي سمة إمكان

انفصال المضمونات المعرفية (الموضوعات القصدية) عن الشخص الذي يصدرها .. فما أن يطلق شخصٌ أمراً ما، إطلاقاً يجعله موضوعاً خارجياً، وذلك بوسيلة التعبير، حتى لا يعود ممكنا له أن يسترجعه مرة أخرى، بل «يسافر» ذلك المضمون الموضوعي من شخص إلى شخص. هذه هي الخاصية الأساسية، في رأي هارتمان، للروح الموضوعية.

ولكن سائر أشكال المضامين التي من هذا النوع، من مثل القانون، العرف، اللغة، الاعتقادات، العلم، الفن، إنما تنتمي إلى ميدان الروح التاريخي. ومع ذلك، فإن طابعها التاريخي نفسه يدل على التحديد، على أن تلك المضامين لا يمكن أن تختزل إلى محض سمة مضمونية، بل هي مما يعرف الحياة والصيرورة والموت، وهذه الأمور الأخيرة تكوّن نحواً معيناً من أنحاء الوجود. بهذا المعنى، تستخدم اللغة تعبير «الروح اليونانية»، «روح شعب ما»، إلى غير ذلك.

هذا الروح الموضوعي ليس هو هو الأفراد، ولا حتى هو هو مجموع الأفراد، كما أنه ليس هو الجماعة، على الرغم من أنه لا يوجد مطلقاً من غير تجمع بشري ما.

ويؤكد هارتمان، معارضاً لهيجل، أن الروح الموضوعي ليس جوهراً، بل هو عنده حياة الروح في كليتها وشمولها، وعلى نحو ما تنمو بفعل سلوك جماعة بشرية. ولكنه ليس مجرد مفهوم كلي، من الناحية الأخرى. إن الروح الموضوعي فريد، فردي، تاريخي، مستقل بذاته، وفي كلمة واحدة: إن الروح الموضوعي حقيقة وفعلي بكل معنى الكلمة.

إن العلاقة بين الروح الموضوعي والروح الشخصي هي علاقة الساند بالمسنود، والعكس بالعكس. فنجد، من جهة، أن الفرد ينمو في إطار الروح الموضوعي، ولكن، ومن الجهة الأخرى وفي نفس الوقت، نجد أن الروح الموضوعي يعيش في الأفراد وبهم. إن الروح الموضوعي لا يُورّث، وإنما هو ينقل وحسب (قانون التقاليد). وهو لا يختزل فيما يخص مضمونه، إلى أي من هؤلاء الذين يمثلونه. لهذا السبب، ينبغي الاعتراف له بنوع من الديناميكية الذاتية التي يختص بها. إن أبرز ما في الروح الموضوعي هو افتقاره إلى الوعي المتناسب. ذلك أن الروح الموضوعي لا هو وعي جمعي ولا هو شخص جمعي، كما أنه في نفس الوقت ليس روحاً «لا شعورياً»، ولا هو «فوق

الشعور». إن وعي الروح الموضوعي لا يقوم فيه، بل في الأشخاص المفردة. وحيث أن الروح الموضوعي لا يوجد في هؤلاء الأشخاص بشكل مناسب[656]، فإنه ينتج عن ذلك أنه روح غير مكتمل. إن الروح الموضوعي يتمثل في الجماعة بوسيلة الوعي، الذي يقوم مقامه ويشخصه، أي وعي أحد الأفراد (قائد).

وطالما أن الروح الموضوعي والروح الشخصي يتقابلان ويتموضعان [657]، فإنه ينتج عن ذلك تكون «الروح المتموضع». ويثير هذا الأخير مشكلات عظيمة الصعوبة ذلك أنه حين يظهر هذا الروح المتموضع، فإنه يظهر على مستويين مستوى: البنية الواقعية الحسية، وهي الطبقة الحاملة، ومستوى «المضمون الروحي» المحمول على البنية الأولى. كيف يجتمع هذان المستويان على عظيم اختلافهما، وكيف يستمر الروح المتموضع، وهو ينسلخ عن الروح الحي، كيف يستمر في الحياة؟ هذه بعض من العديد من المشكلات التي يدرسها هارتمان في هذا الجزء من كتابه، الذي يحتوي كذلك على فصول هامة بشأن الاستطيقا والتاريخ والعلم، وميادين الثقافة الأخرى.

سادساً: الأخلاق. حرية الإرادة

كتاب هارتمان: «الأخلاق» كتاب أساسي، ذو أهمية ضخمة، وكان له عظيم الصدى في ألمانيا وفي بلاد اللغة الإنجليزية. ولا نستطيع، مع الأسف، أن نعرض منه غير مجمل لأهم سماته.

في القسم الأول من الكتاب، يدرس هارتمان بنية الظاهرة الأخلاقية، وتبنى، قبل أي شيء آخر، الآراء الأساسية لأخلاق القيم التي قدمها ماكس شلر، ولكنه يهيئ منها بحيث تصبح نظاماً جديداً، وينميها ويطورها على طول الخط، ويدخل عليها عديدا من التعديلات. وهكذا، مثلا، فإنه يقبل وجود القيم الأخلاقية باعتبارها ميدانا مستقلاً، ثم يرفض فضلاً عن ذلك مذهب «الشخص الجماعي»، ويرى أن الإنسان الفرد هو وحده الشخص. وحيث أن الإنسان يحوز هذه الصفة المخصوصة له، فإنه، باعتباره موجودا أخلاقيا، حاصل على استقلالية ذاتية (Autonomie) في ميدان القيم. ولا يوجد فوق الإنسان أي مبدأ غائي أعلى، ولو وجد مثل هذا المبدأ الذي يتعدى الإنسان، فإنه سوف يحدد العالم في إطار الحتمية، ولو حدث مثل

هذا، لأصبح الإنسان، من حيث هو موجود أخلاقي، في مواجهة الممتنع الذي لا يستطيع معه فعلا، ولصار، من حيث هو شخص، إلى العدم. ويرى هارتمان أن الواقع أنه لن يكون في مستطاع أي شخص أن يبرهن على وجود عناية غائية إلهية إلى جوار تلك التي للإنسان.

في القسم الثاني من كتاب «الأخلاق» يبني هارتمان مملكة القيم الأخلاقية على هيئة نظام متسع الأرجاء، وهو نظام فلسفي هو أكمل وأعمق ما قدمته الفلسفة الأوربية. وهو يعتمد هنا، على الخصوص، على أرسطو، «شيخ البحث الأخلاقي»، حيث يأخذ، مثلا، نظرية أرسطو في الفضيلة، باعتبارها وسطا عدلا، ويعمقها. ويرى هارتمان أن الفضيلة «وسط» من وجهة النظر الأنطولوجية وحسب، بينما هي، من وجهة النظر القيمية، ومثلما هو الحال عند أرسطو قيمة عليا. وهكذا. فإن «توسط» الفضيلة لا يدل على قيمة متوسطة.

ولكن كل هذا القسم من الكتاب، ما هو في نهاية الأمر إلا استعادة وتنمية، مهما كانت رائعة، لأفكار من عند أرسطو وماكس شلر. وعلى العكس من ذلك، فإن نظرية الحرية، التي يعرضها هارتمان في القسم الثالث من كتابه العظيم، تظهر باعتبارها مشاركة شديدة الأصالة، حيث تجتمع فيها، وتوحّد في إطار نظام ممتد أفكار أرسطية وتوماوية وكانتية جديدة (من الفيلسوف كوهن)، وأفكار كانتية على الأخص (مع التخلص مما بهذه الأفكار الكانتية من سمات مثالية).

ويفرق هارتمان، مثل كانت، ما بين الحرية السلبية (اللاحتمية) والحرية الإيجابية (التحدد على وجه معين). ولا يمكن أن تكون هناك، في مواجهة العالم المحدد بقوانين العلية، أية حرية سلبية، أو لا حتمية. ولكن مشكلة الحرية يقوم أساسها فيما يتعدى الصراع بين الحتمية واللاحتمية. إن الحتمية التي تفرضها قوانين الطبيعة لا يمكن أن تؤثر على أي نحو على الحرية الإيجابية، وذلك بقدر ما أننا لا نتصور الحتمية السببية من منظور موقف يقول بواحدية الوجود. لقد أثبتت الأنطولوجيا فساد الرأي القائل بواحدية طبقات الوجود، وذلك الآخر القائل بواحدية قوانين الوجود.

من جهة أخرى فإن حرية الإرادة، في عالم متعدد الطبقات الوجودية، ليست ظاهرة فريدة، حيث أن قانون الاستقلال الذاتي ينطبق على علاقات

سائر الطبقات العليا مع تلك الدنيا. إن حرية الإرادة ليست «شيئا أقل»، في مواجهة الحتمية، بل هي «شيء أكثر»، فهي لا تهدم الحتمية التي تقيمها القوانين السببية مطلقاً، وإنما تبعدها وحسب عن طريقها بوسيلة وسيط ذي تحديد ضمني أعلى: تلك هي الحرية.

ولكن حرية الإرادة تعني كذلك الحرية بازاء المبدأ الأخلاقي ذاته (القيم). إن الحرية بازاء المبدأ الأخلاقي تبدو حرية سلبية، حيث أن الحقيقة الأخلاقية غير محددة، على خلاف حالة العالم الواقعي، وهو المحدّد تماماً بقوانين العلبة. إن الشخص هو الذي يحدد ذاته، من أجل أن يقوم بعد ذلك بتحديد العالم، بفضل ذلك التحديد الذاتي. وهكذا يظهر الإنسان باعتباره ملتقى التقاطع بين قوتين غير متجانستين: العالم الواقعي والعالم النموذجي. وعن طريق الإنسان وحده، وبوسيلة حريته، تؤثر القيم في العالم الواقعي.

ولكن حرية الإرادة هذه، أليست وهماً؟ إن هارتمان يبني حقيقتها بتصرف منهجي، مماثل لذلك الذي استخدمه من قبل من أجل البرهنة على أن موضوع المعرفة «قائم بذاته»، أي القول بأن الدليل يقع عبء تقديمه على الشاك في حقية حرية الإرادة، كما هو الحال في نظرية المعرفة على نحو ما رأينا. فليس في الظواهر ما يمكن أن يبرر الشك. وعلى الجانب الآخر، فإن الوعي بالخطيئة هو علامة، بين علامات ودلائل، على أن حرية الإرادة حقيقة.

وينتهي كتاب «الأخلاق» لهارتمان بحشد لسلسة من التعارضات (Antinomies) بين الأخلاق والدين، كان ينبغي على فلسفة الدين أن تقوم على الاهتمام بها (لم يقم هارتمان بهذا البحث). ولكن هنا أيضا تقف الفلسفة أمام ذلك اللغز: أمام اللاعقلي الذي لا يمكن رده إلى مبدأ تأسيسي له يفسّر به.

23 وايتهد

أولا: خصائص فكره وتطوره

ينظر إلى ألفرد نورث وايتهد (1861-1947م) عموما، على أنه أبرز فلاسفة العالم المتكلم بالإنجليزية في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي، ويبدو أنه يستحق هذا التقدير، وعن حق. وعلى أية حال، فإنه يظهر على صورة المفكر صاحب الفكر الأصيل والذي يشع قوة روحية فائقة. أما مسار حياته العملية فإنه فريد بين الفلاسفة. فقد أتم دراساته في جامعة كمبردج، حيث تخصص في الرياضيات، ثم درّس فيها علم الهندسة وعلم الميكانيكا لمدة ثلاثين عاما، ثم عين محاضرا في هذين التخصصين في «يونيفرستي كولج» في لندن، في عام 1911 م، في عمر يبلغ الخمسين عاما. ثم درّس الرياضيات التطبيقية في «إمبريال كولج» بلندن أيضا، من عام 1914، إلى عام 1924م وفي عام 1924م هذا، وعمره ثلاث وستون سنة، يصبح أستاذا للفلسفة في جامعة هارفرد الأمريكية، حيث استمر في هذا المنصب حتى عام 1937م.

يمكن للمؤرخ أن يميز تمييزا واضحا بين ثلاث مراحل في تطور وايتهد، حيث تتميز كل مرحلة بكتابات علمية متميزة. فقد أخرج عددا من المؤلفات

في المنطق الرياضي، منذ عام 1898م تتوجت جميعا بالمؤلف الضخم المشهور الذي أنتجه بالمشاركة مع برتراند رسل: «مبادئ الرياضيات» («برنكيبيا ماتماتيكا»)، والذي صدر ما بين عامي 1911 و 1913م وفي المرحلة التالية انكب على الاهتمام بعلم الطبيعة، ونشر عددا من الكتب الهامة في فلسفة علم الطبيعة. أخيرا، في المرحلة التالية، قدم نفسه على هيئة الفيلسوف الميتافيزيقي مع كتابه «العلم والعالم الحديث»، الذي صدر عام 1926 م، ثم نشر بعد ثلاث سنوات من ذلك، عام 1929م، كتابه الرئيس: «الصيرورة والواقع»، حيث عرض فيه نظاما فلسفيا مكتملا.

إن وايتهد عقل متسع الآفاق إلى درجة فائقة. فهو رياضي متميز، وأحد مؤسسي علم المنطق الرياضي الحديث، وهو في نفس الوقت فيلسوف قدم فلسفة عضوية. وبينما هو متخصص في العلوم الطبيعية، فإنه يبدي كذلك اهتماما شديدا بالتاريخ، ويحوز معارف تاريخية واسعة الامتداد. ويقوم نظامه الفلسفي على أساس من علم الطبيعة، ولكنه يحتوي على عدد وفير من الأفكار البيولوجية، ثم ينتهي إلى فلسفة في الدين، ثم إن أسلوب هذا المنطقي الكبير يقترب أحيانا من لغة المتصوفة. ويضم وايتهد إلى شمول معرفته عمومية ذهن وذكاء متفتح على تيارات روحية وفنية شديدة التنوع. وهو واقعي ووضعي في «طريقة» عرضه للمشكلات، وبحاثة شديد الانكباب على بحوثه، تحليلي في تناوله للتفاصيل، موهوب أعظم موهبة في تقديم الرؤى الشمولية التركيبية، وهو يمثل بأعماله نموذج الفيلسوف في جوهره، وبأنبل ما في هذه الكلمة من المعاني.

وليس من السهل أن نحدد مكان وايتهد في تاريخ العقل. إنه ينتمي، على غرار برتراند رسل، إلى مجموعة «الواقعيين الجدد» الإنجليز، وهم الذين يشاركهم في الأخذ بالمنهج التحليلي، وبالواقعية، وبتقدير العلم تقديرا عظيما. ويعد إنتاج وايتهد أكمل وضع فلسفي لنتائج العلم الطبيعي ظهر حتى منتصف القرن العشرين الميلادي. في نفس الوقت، فإنه أفلاطوني. ويقول هو نفسه أنه كذلك بالمعنى الكامل للكلمة، بل ويضيف أيضا أن الفلسفة الأوربية سائرها، بعد كل شيء، ما هي إلا سلسلة من التعليقات أسفل صفحات أفلاطون. ولكن أفلاطونية وايتهد أفلاطونية شديدة الخصوصية، حيث يرى أن «المثل» ليست ذات وجود فعلي، وإنما هي إمكانات

خالصة. كما نجد عند وايتهد أثارا من الأرسطية، وتتمثل هذه الآثار على الخصوص في أخذه بالمذهب العقلي صراحة، مربوطا إلى الأخذ بالمذهب التجريبي في هيئته الواسعة. كذلك، نجد وايتهد، في نظريته عن «الإدراك»، يقترب من ليبنتز، كما يقترب من إسبينوزا (من حيث فكرة الجوهر عنده)، بينما ترجع نظريته الاستيطيقية إلى كانت، رغم اتخاذها لخط السير الأرسطي. وهو يدافع، مثل برجسون، عن فكرة الديناميكية في فهم الوجود وعن مذهب التطور، ويأخذ، على غراره أيضا، بموقف انتقادي بازاء العلم، ولكنه يصل إلى الإله بطريق عقلي خالص.

ومع كل هذا، فانه ليس صحيحا أن يرى المرء في وايتهد مفكرا انتقائيا. ذلك أن نظامه الفلسفي يتميز، قبل أي شيء آخر، بوحدته الداخلية. ففي سائر أرجاء ذلك النظام، وعلى نحو منظم متسق، ورغم التعديلات المناسبة في كل ميدان، يطبق وايتهد فكرتيه الأساسيتين الأصيلتين: فكرة الخلق، وفكرة الإدراك. وهكذا يظهر وايتهد، من جانب، فيلسوفا حديثا تماما، واحدا من أشد الفلاسفة حداثة ومن أبرز الفلاسفة في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي، حيث يعرف معرفة وثيقة علم الطبيعة إلى جانب علم الرياضيات إلى جانب عام البيولوجيا إلى جانب فلسفات القرن العشرين الميلادي، هذا من جهة، ولكنه من جهة أخرى يضع تأملاته الميتافيزيقية على مستوى الخلود خارجا بها عن ظروف الزمان الذي يعيش فيه، وهو نفس المستوى الذي وضع عليه أفلاطون مشكلاته.

وفي الصفحات القادمة لا نقدم غير إطلالة شديدة على نظام لنظام وايتهد الفلسفي، وسنعتمد في هذا الشأن على كتابه: «العلم والعالم الحديث»، ولن نستطيع، مع الأسف، أن نرجع هنا إلى كتابه الأكبر، «الصيرورة والواقع»، وهو كتاب شديد الصعوبة.

ثانيا: الفلسفة

حيث إن كل فكر كان هو بالضرورة تجريد، فإن الفلسفة لن تستطيع القيام بعملها بغير تجريدات. ولكن هذه التجريدات، وبقدر ما هي مفيدة، إلا أنها أيضا خطرة. ذلك أنها غالبا ما تكون مستنبطة من قاعدة ضيقة ومثال ذلك هو العلم الطبيعي الغريب، كما أنها غالبا ما تؤدي إلى تصلب

عقلي، به ينغلق المرء على سائر عناصر الحقيقة التي لا يجد لها مكانا في صياغته المجردة. فالواقع، أنه ما أن نقوم بالتجريد حتى يصبح لدينا اتجاه «نحو اعتبار مبادئه وكأنها عقائد نهائية، ونحو اعتبار تلك التجريدات وكأنها حقائق». هذه المغالطة الخاصة بـ «التعين الموضوع في غير مكانه» (Fallacy of misplaced concreteness) تنذر بجمود الثقافة وجفافها. وينتج عن كل ذلك، أن مهمة الفيلسوف الأولى إنما هي نقد التجريدات.

إن الواجب هو فحص الأفكار الموضوعة مبادئ عليا، وهي المبادئ التي يقبلها العلماء بغير مناقشة لها، والمقارنة بين سائر الصيغ التنظيمية (Schemas) المجردة (في مختلف العلوم فيما بينها، وفيما بين العلوم والدين).

من جهة أخرى، فإن الفلسفة تتبنى نظامها الخاص بها، معتمدة هكذا على حدوس أكثر تعينا من تلك الحدوس التي تقبلها العلوم وتقوم عليها. إن الفلسفة تستخدم، على سبيل المثال، حدوس الفنانين والعبقريات الدينية، وتضيف عليها حدوسها الفلسفية.

الفلسفة، إذن، ليست علما إلى جوار العلوم الأخرى، وإنما هي تتعدى العلوم جميعا. إن ضرورة الفلسفة أمر واضح للعيان، لأنه بدون هذا النوع من الفحص العقلي فإن البشر سوف يبنون، على غير شعور منهم، نظما بغير رقابة من جانب العقل.

منهج الفلسفة ينبغي أن يكون عقليا إذن. إن وايتهد يستنكر استسلام العقل أمام الوقائع، وهو الاستسلام الذي حدث في العصر موضوع الحديث في هذا الكتاب، ويأمل أن يكون قد حان الوقت لنزعة عقلية حقة. إن مطلب العقلانية يتأسس على الحدس المباشر بعقلانية العالم. هذا الحدس لا يمكن بيانه بالاستقراء، كما لا يمكن البرهنة عليه بالاستنباط، إنما هو رؤية مباشرة تسمح لنا بإدراك أن العالم محكوم بقوانين منطقية وبتناسق وانسجام استيطيقيين. إن الاعتقاد (Belief) المبني على هذا الحدس، هو وحده القادر على جعل العلم ممكنا. ونجد عند وايتهد صفحات رائعة فصل فيها القول في هذا الاعتقاد، وبين كيف وصل إلى ازدهاره في المسرحيات الدرامية اليونانية وفي فكر المفكرين اليونان وفي العصور الوسطى المسيحية. [658] وهو يؤكد على أن هذا الاعتقاد لم يكن عقيدة عمياء: فالوجود عقلاني ويمكن إدراكه بالذهن، ويكفي أن نتصور هذا

الاعتقاد حتى ندرك صحته.

ومع كل ذلك، فإن وايتهد ليس مفكرا عقليا بالمعنى التقليدي والدقيق للكلمة. فالذي يبدو أمامه خصبا ومثمرا هو الاتصال مع الواقع المتعين، وينبغي في رأيه أن نبحث عن أسس الأشياء في داخل طبيعة الموجودات الفعلية المحددة وحدها، ويقول: «حيثما لا يكون موجود قائم، لا يكون هناك أساس. إن الفيلسوف يفسر المجرد، لا المتعين. إن التجربة وحدها هي التي تكشف لنا الحقيقة». ومن نافلة القول أن وايتهد، مثله مثل هسرل، لا يقصر التجربة على المعرفة الحسية. ويؤكد وايتهد، من جانب آخر، على التزامه بالمذهب التجريبي التزاماً قوياً حين يقرر أن الميتافيزيقا لا يمكن أن تكون إلا دراسة وصفية.

ويحذر وايتهد الفلاسفة من استخدام مناهج العلوم الطبيعية، حيث لا يمكن لهم أن يحققوا نقد التجريدات بوسيلة التعميمات التجريبية. وليس أقل من هذا بعدا عن المعقول محاولة إقامة الميتافيزيقا على التاريخ، لأن كل تفسير للتاريخ إنما يفترض هو نفسه ميتافيزيقا مفصلة تقف من ورائه.

ثالثا: نقد المادية

يقول وايتهد إن المادية تقوم على المذهب القائل بأن المادة موجودة، وبصفة عامة أن المادة وحدها هي الموجودة. ويتصور أصحاب المادية المادة على هيئة شيء له خاصية مميزة هي «الموضع البسيط» (Simple location)، ويقصد بها التحديد البسيط للموضع من حيث المكان والزمان. ولو كانت هذه النظرية صحيحة لصار الزمان غرضا للمادة، ولصارت المادة هي ذاتها ثابتة، وما كان سيمكن «للحظة» (Instant) أن يكون لها أي دوام.

يرى وايتهد أن من الواضح أن المادة ما هي إلا تجريد مزدوج: فلا يعتبر الموجود موجوداً إلا في إطار علاقاته مع الموجودات الأخرى، وحتى في داخل هذه العلاقات، لا يهتم إلا بتلك المكانية-الزمانية. ومنذ العالم الإيطالي جاليليو [659] أصبحت التخطيطة (Schema) المادية هي التخطيطة المسيطرة، وذلك لأسباب تاريخية وأخرى متصلة بنظام العالم، وأفادت من نمو العلوم حتى اكتمل تكوينها. ومع ذلك، فإن من الظاهر، في رأي وايتهد، أن هذه التخطيطة باطلة. ذلك أن المادية تؤدي بالضرورة إلى نفي الوجود الموضوعي

للصفات الثانوية، وهو أمر محال ويتعارض مع ما تشهد به كل تجربة. أيضا، فإن المادية تؤدي بالضرورة إلى نفي المسئولية الإنسانية، وهو أمر مخالف للعقل، كذلك. أخيرا، فإنها تنتهي إلى تحطيم الأساس ذاته الذي تقوم عليه، وهو الاستقراء، لأنه إذا كانت جزئيات المادة معزولة بالكامل عن بعضها البعض، ولا تصل فيما بينها إلا علاقات مكانية زمانية خالصة، فلن يكون من الممكن أن نصل مطلقا إلى استنتاج ما سيحدث لموجود ما ابتداء مما حدث لموجود آخر.

وليس من الممكن أن تدعو المادية العلوم الطبيعية إلى نصرتها في العصر الحالي، حيث أن كلا من النظرية الموجية في الضوء، ونظرية الذرة (منذ أن نقلت إلى ميدان عدم الحياة)، ونظرية بقاء الطاقة والمذهب التطوري، قد اكتشفوا جميعا وقائع لا يستطيع إطار المادية أن يفسرها. أخيرا، فإن هذه الفلسفة السطحية أصبحت مستحيلة التصور بعد ظهور نظرية الكمات[660] التي تتطلب تصورا عضويا «للمادة» هي ذاتها. لكن الضربة القاضية التي يوجهها وايتهد ضد المادية هي ضربة فلسفية: فمن السهل بيان أن هذا المذهب ينحصر في جوهره في الخلط بين الحقيقة وبين تجريد مريح، حتى وإن كان خصبا. إن الجسم، على نحو ما تصوره عليه جاليليو وديكارت، غير موجود، وما هو غير تجريد. وهنا يظهر بجلاء نموذج «مغالطة التعين الموضوع في غير مكانه».

رابعا: نظرية الآلية العضوية

إن النظرية الصحيحة عن الطبيعة ينبغي أن تقبل، في مذهب وايتهد، وقائع التجربة التالية: التغير، البقاء (endurance)، التخلل (interfusion)، القيمة، الموجودات العضوية، والموضوعات الخالدة (eternal objects). إن شيئا ما يتعدل، ويبقى ويستمر شيئا آخر، كما هو الحال في الجبل. إن الأشياء ليست منعزلة عن بعضها البعض في الطبيعة، وإنما هي «يتخلل»(interfused) بعضها البعض. كذلك، فإن هناك في العالم قيم وموجودات عضوية. أخيرا، نجد في العالم أيضا أشياء لا تبقى وتستمر وحسب، بل هي خالدة، ومن ذلك على سبيل المثال لون ما محدد. فإذا اختفى جبل ما، فلن يعود إلى الوجود يوما ما، وحتى لو حدث ذلك، فلن يكون هو نفس الجبل، أما مع

الألوان، وعلى النقيض من الحالة السابقة، فإن اللون الأخضر مثلا هو دائما نفس اللون.

فوق هذه المقولات جميعا يعلو التصور الذي يحويها جميعا، وهو التصور الرئيسي في فلسفة وايتهد، ألا وهو مفهوم «الحدث» (event) فهو يرى أن العالم لا يتكون من أشياء، بل من أحداث، أي مما يحدث (happens)، أما إذا كنا أمام مقطوعة زمانية من «الحدث» أو «قطرة من التجربة»، أو فعل فردي من التجربة الحية المباشرة الممتعة (self-enjoyment)، فإن وايتهد يعطيه اسم «الحادثة» (Occasion).

وكل «حدث» هو «إدراك» (pretension)، وهو كيان عضوي. هو «إدراك» لأنه يدرك في ذاته الكون كله، كما لو كان يعرفه معرفة عمياء.

وماضي «الحدث» قائم فيه، ومستقبله معلن عنه، وعالم «الحوادث» الأخرى ممثل فيه بواسطة فعلها عليه.

إن «الحدث» هو الوحدة التركيبية مأخوذة باعتبارها كيانا واحدا. من جهة أخرى، فإن كل حدث كيان عضوي، فأجزاؤه لا تقف مجرد وقوف إلى جوار بعضها البعض، وإنما هي تكون كلا، حيث كل جزء لا يتجزأ منه يؤثر على الكل، كما يحدد الكل الأجزاء.

ولنأخذ مثلا الإلكترون حينما ينفذ إلى داخل ذرة، والذرة إذا دخلت إلى خلية حية، كلاهما يخضع لتحولات عميقة. إن كل «حدث»، شأنه شأن «الموناد» عند «ليبنتز»، هو مرآة للكون.

إن وجهة النظر هذه تسمح، في رأي وايتهد، بأفضل انتظام ممكن لنتائج عدم الطبيعة الغربي الحديث وعلم الحياة وعلوم الروح، وهي تبين على أوضح صورة خطأ المادية وطبيعتها «التجريدية» المغالية. وهكذا، مثلا، فإن المكان في نظر المادية إنما هو تجريد من علاقات تخلل متبادلة معينة بين الأحداث، والزمان تجريد لكل ديمومة من ديمومات الأحداث المتعاقبة. ومن هذا المنظور، فإن وايتهد يشارك برجسون أفكاره المتصلة بهذا الموضوع، ولكنه يرفض صراحة موقف برجسون النابذ للمذهب العقلي.

إن العالم يظهر، من خلال منظور الآلية العضوية، وكأنه مجتمع عملاق، حيث الكل يؤثر في الكل، وحيث لا توجد علاقة واحدة تكون محض علاقة خارجية.

خامسا: نظرية المعرفة

يقبل وايتهد المذهب الموضوعي، وذلك من حيث أنه يرى أن العالم يحتوي، فعلا وحقا، على أفعال المعرفة، ولكن ليس فقط على هذه الأفعال. وهو يقدم ثلاثة أسباب لهذا الموقف: تجربتنا الإدراكية تظهر لنا أننا موجودون في عالم يمتد إلى ما هو أبعد منا، والتاريخ يخبرنا بوجود ماض طويل يسبق وجودنا نحن، والسلوك الإنساني يفترض وجود التعالي.

ومع كل هذا، فإن الفكر لم يصل إلى حسم سؤال: ما هو المذهب الصحيح، الواقعية أم المثالية؟ إلا أن وايتهد يعلن اختياره للواقعية في نهاية الأمر، ويرد على سائر الحجج المثالية ويرفضها، مطبقا في هذا نظريته في «الإدراك». إن مبدأ «المباطنة» (immanence) الذي يقول بأننا لا نعرف إلا ما هو «فينا»، أصبح مبدأ قد عفا عليه الزمن، لأنه يقوم على التصور المادي الخاص بانعزال الأشياء بعضها عن بعض.

فالحق، أن كل «حدث» يتعدى نفسه بفضل «الإدراك» (pretension). إننا نعرف «هنا» الأشياء القائمة «هناك». ومن الطبيعي أن يكون هناك تحريف وتشويه في المعرفة، وأن نكون واقعين تحت تأثير الظروف الذاتية، هذا طبيعي لأننا لا نعرف «الحوادث» الأخرى إلا بقدر ما هي جزء من ذواتنا نحن.

ولنكمل هذا العرض شديد الإيجاز لنظرية المعرفة عند وايتهد بإشارة، على الأقل، إلى مذهبه في الاستقراء ونظريته في السببية.

إن الاستقراء، من وجهة نظر فلسفة الكيان العضوي، يقوم في الانتقال من خصائص فردية إلى توصيف عام لمجتمع من الحادثات (Occasions). إن الاستقراء ليس خطوة ذهنية عقلية، بل هو نحو من «التخمين». إنه لا يكشف الستار عن قوانين ثابتة، للكون، بل يكشف عن خصائص معينة لمجموعة محدودة في المكان والزمان.

وفيما يخص السببية، فإن وايتهد يؤكد على واقعة أننا حائزون على معرفة مباشرة مزدوجة، إلا وهما معرفة المعطيات الحسية (Sens-data)، وهي التي يسميها اصطلاحا «المباشرة التصويرية» (Presentational immediacy)، ومعرفة السببية. أن المذهب التقليدي لا يعترف إلا بالنوع الأول من المعرفة المباشرة، ولا يرى في السببية غير افتراض أو نتيجة.

ولكن الواقع، في رأي وايتهد، أننا ندرك الفاعلية السببية (causal efficacy) إدراكا مباشرا. وهي ليست أقل من بنية فوقية ذهنية، ولكنها تؤسس المعرفة عن طريق «المباشرة التصويرية».

سادسا: نظريته النفسية

يرى وايتهد أن واحدا من أكبر الأوهام وأخطرها مما ظهر في العصر الحديث لأوربا، كان تفرق (bifurcation) الطبيعة إلى مادة وعقل. إن وجود العقل أمر خارج عن الشك يقينا، بل هو أمر واضح. ولكن لا ينبغي أن ننظر إلى العقل، لا هو ولا المادة، على أنه جوهر، إنما هو سلسلة من «الحوادث»، شأنه شأن الجسم. إن الوعي وظيفة. ويشير وايتهد، في هذا الصدد، إلى مقالة وليم جيمس الشهيرة «هل للوعي وجود؟»، ويبدي إعجابه بها، وينحاز إلى التصور الوظيفي الخالص الذي تعرضه تلك الدراسة. ومع ذلك فإنه ليس من الممكن، فيما يقول، أن نعتبر العقل ظاهرة ثانوية من ظواهر المادة.

إن من الصعب، بوجه عام، أن نقيم الحدود بين العقل والمادة، ولكن يمكن القول إن كل «حدث» هو ثنائي البؤرة، وأنه وعي حين يرى من الداخل. إن عنصر العقل يبدو بغير أهمية في الأجسام غير العضوية، ولكن وجوده ظاهرتين في الحيوانات العليا وعند الإنسان.

إن فلسفة الكيان العضوي لا يمكن أن تقرر، ولا تنفي مقدما من جهة أخرى، وجود طرق ومسارات عقلية خالصة، ولا أن الطرق المادية ذات العلاقة معها ليست بغير أهمية (فكرة العقول الخالصة). ولا يمكن إثبات بقاء النفس، ولا حتى خلودها، إلا على أساس تجربة مخصوصة، التجربة الدينية مثلا.

سابعا: الميتافيزيقا

إن الميتافيزيقا (ولا يميز وايتهد بينها وبين الأنطولوجيا) هي وصف للحقيقة، ومن هذا الوصف تصدر المبادئ العامة لكل تفسير. إن القضية الكبرى التي يقدمها وايتهد في هذا المضمار هي تقريره أن فهم الفعلي يقتضي إشارة وإرجاعا إلى المثالي. ذلك أن تحليل المعطيات يظهر أن الفعلي هو نهر من «الحوادث»، هو صيرورة أبدية حيث لا وجود فيها لجواهر أو لدوام حقيقي. إن وايتهد يعرض مذهبا في ديناميكية كل شيء ديناميكية

جذرية. ولكنه يرى، مع ذلك، أن واقعة ظهور هذا «الحدث» هنا، وذاك «الحدث» هناك، يتطلب تفسيرا. لهذا الاعتبار ينبغي قبول وجود عوامل ميتافيزيقية عديدة، هي بوجه عام، ليست من فئة الموجودات.

فينبغي أن يكون هناك، أولا، موضوعات خالدة (Eternal objects)، وهي إمكانات لما هو في صيرورة، وهذه هي المثل الأفلاطونية، ولكن وايتهد يدركها على هيئة إمكانيات موضوعية خالصة في موضوعيتها. ثانيا، إن التحليل يكتشف وجود دفعة إبداعية عمياء، هي ما يسميه Creativity، وهي تبدو في نفس الوقت علة فاعلة ومادة الصيرورة معا. إن كل شيء هو في صيرورة بفضل هذا «الجوهر» (بالمعنى القائم في فلسفة إسبينوزا) [661]، الذي هو غير محدد في ذاته على نحو كامل. أخيرا، فحيث أنه لا «الموضوعات الخالدة» ولا «الدفعة الإبداعية» محددة، وأنهما لا تستطيعان تفسير ظهور المتعين، فلابد من قبول وجود عامل ثالث، فعلي وزماني، ألا وهو «مبدأ الحد» (principle of limitation)، وهو الذي يحد ويحدد «الحوادث» التي في صيرورة. هذا المبدأ هو الإله.

وتحدث الصيرورة على نحو يؤدي إلى إنتاج وحدة (Prehension) تركيبية جديدة، وذلك تحت تأثير الدفعة الخلاقة «للجوهر» بالتعاون مع «الحدث» الموجود بالفعل من قبل. هذه الوحدة التركيبية الجديدة مزدوجة: «فالحدث» المخلوق جديداً يجمع في تركيبه بين «الموضوعات الخالدة» (وهي تدخل فيه، أو لها مدخل فيه ingression، سواء إيجابا أم سلبا) وكذلك أوجه «الحوادث» الأخرى الواقعية سواء بسواء. إن الإله هو الذي يحدد ما ينبغي أن يظهر إلى الوجود، بأن يضع الحدود، وبهذا يجعل التحديد ممكنا. إن «الحدث» هو الفرد الواقعي، باصطلاح وايتهد superject، هو الفعلي، والذي هو قيمة. ذلك أن كل ما هو فعلي متميز، عند وايتهد، هو قيمة.

ونرى من كل هذا أن كل «حدث» يشكل، بذاته، على هيئة محددة، تركيبية للكون، ويدرك ويجمع كل أوجه العالم الواقعي، وكل «الموضوعات الخالدة» والدفعة الخلاقة والإله. على ذلك، فإن الإله مباطن في العالم. ومع هذا، فإن «الحدث»، دائما هو شيء يزيد على العالم الذي يسبقه: لأن له فردية تخصه، وهو يقوم على خلق كيان فعلي جديد، وعلى خلق قيمة جديدة.

ثامنا: الإله

يضع وايتهد متطلبات ثلاثة ينبغي توافرها في المنهج المناسب للوصول إلى الإله.

إن طريقة البحث ينبغي أن تكون عقلية، وهي لا يمكن أن تكون لا حدسا، فنحن لا نملك إدراكا حدسيا للإله، ولا برهانا على مثال برهان القديس أنسلم [661]. كذلك فإن البرهان الكوني الذي قدمه أرسطو ليس بذي فائدة، لأنه يقوم على فيزياء أصبحت عتيقة وتعداها العلم، كما أنه لا يتحدث، على كل حال، إلا عن إله متعال، غريب عن الأهداف الدينية [662].

ينبغي قبول وجود الإله، في رأي وايتهد، إذا أردنا تفسير الظواهر،لأن الإله ضروري، من حيث هو «مبدأ التعيين» (principle of Concretion)، وهذا من جهتين: حيث بغيره لن تستطيع فهم لا كيف«تكون» «الأحداث» ولا ما هي. وإذ أنكر المرء وجود الإله، فلن يبقى ممكنا أمامه غير إنكار وجود الموجودات المتعينة.

كان وايتهد في البداية (عام 1926 م) لا يعتقد أنه من الممكن تعدي نظرية أرسطو في شأن طبيعة الإله بكثير، ولكنه، بعد ذلك، كوّن هو نفسه نظرية في الإلهيات كاملة. وقد أقامها على أساس التمييز بين جانبين في الإله: طبيعته الأولانية (primordial) وطبيعته الناتجة (consequent). من حيث طبيعته الأولانية، فإن الإله ثابت وخارج الزمان، ووجوده الفعلي لا نهائي وكامل. إن الإله أبدي، ولكن أبديته أبدية ميتة. ومن هذه الوجهة للنظر، فإن الإله ليس إلا صفة «للدفعة الخلاقة»، والخلق وحده هو الذي يدفع به إلى الحياة.

ولكن للإله طبيعة أخرى ناتجة، ويبدو أنها تتمثل في الصفات الذاتية الأخرى التي ينسبها وايتهد إلى الإله. فالإله، من حيث طبيعته الناتجة، هو «الإدراك» (prehension) الواعي التصوري الكلي، وهو كلي الحضور، وما العالم المثالي إلا وصف له. إن سائر المفردات والسمات المخصصة التي في العالم عليها أن تتناسق فيما بينها وأن تتكيف مع بعضها البعض، وذلك في إطار الرؤية الإلهية اللانهائية. ولكن الإله محدد، من حيث طبيعته الناتجة، وهو في صيرورة، ويثري بغير توقف من جراء «إدراك» عناصر جديدة تباعا.

إن الإله مباطن في العالم ومتعال عنه في نفس الوقت، هو مباطن فيه، بقدر ما هو حاضر في كل موجود، وهو متعال عنه بقدر ما يتعالى كل «حدث» على «حدث» آخر. ويروق لوايتهد، في هذا الصدد، أن يجمع في مذهبه بين المتناقضات، حيث يستخدم هنا لغة مختلفة كثيرا عن لغته المعتادة في معظم أعماله الأخرى، ألا وهي لغة التصوف الأفلاطوني المحدث.

ولن ندخل في تفاصيل نظرية وايتهد اللاهوتية، ولكنا نشير إلى جزئية من جزئياتها. إن الشر، في رأي وايتهد، منظورا إليه في ذاته، هو شيء إيجابي، ولكنه يؤدي إلى الفوضى والتدني في العالم. ولما كان الإله هو مبدأ التناسق والانسجام، ومبدأ النظام، ومبدأ القيمة والسلام، فإن الشر لا يمكن أن يأتي من مصدره. وينتهي وايتهد إلى أن الإله خيّر بالمعنى الأخلاقي، وأنه هو الذي يتسبب في التقدم النوعي الذي يحدث في العالم. إن غاية الإله تتجسد في المثل العليا الجزئية في الوضع الحاضر للعالم. ومن هذا الجانب، فإن الإله هو القائم على تقييم العالم. إنه في صراع مع الشر، وهو رفيق كل هؤلاء الذين يتعذبون، والذين هم معه في صفه يحاربون.

24 الفلسفة التوماوية

أولا: خصائصها وممثلوها

تعتبر المدرسة التوماوية (والمسماة أيضا التوماوية الجديدة) والتي تطور الآراء الرئيسية التي عرضها القديس توما الأكويني (1224- 1274م) واحدة من أهم الحركات الفلسفية في هذا العصر. وقد وافقت الكنيسة البابوية على فلسفة القديس توما الأكويني موافقة رسمية في الرسالة البابوية المعنونة «Aeterni Patris»، والمنشورة في عام 1879م ومعظم أتباع التوماوية من الكاثوليك، ولكنها ليست هي الحركة الفلسفية الوحيدة في داخل العالم الكاثوليكي[663]. من جهة أخرى، فإن عددا من ممثليها المميزين من غير الكاثوليك (مثلا، المفكر الأمريكي م. أدلر والفيلسوف الإنجليزي ا. ل. ماسكول).

وقد كانت التوماوية حركة منزوية غير معروفة كثيرا، خارج الدوائر الكهنوتية، حتى الحرب العالمية الأولى، إلا أنها أصبحت تعتبر في منتصف القرن العشرين الميلادي واحدة من أهم الحركات الروحية لهذا العصر. والواقع، أن أي مجموعة فلسفية أخرى ليس لها ما للتوماوية من مثل هذا العدد الكبير من المفكرين ومن مراكز البحث ويكفي أن نشير أن

الصحيفة الببليوجرافية للمدرسة، وهي Bulletin Thomiste تحتوي سنويا على حوالي خمسمائة عرض لكتب ومؤتمرات، وأنه يظهر في العالم ما لا يقل عن خمسة وعشرين صحيفة علمية توماوية.

لقد شهدت الحركة التوماوية أكبر نمو قوي لها في فرنسا وفي بلجيكا، ولكن لها ممثلين ومراكز للبحث في كل البلاد الغربية على التقريب. أهم هذه المراكز هو «المعهد العالي للفلسفة» في جامعة لوفان، في بلجيكا، والذي أسسه دزيريه مرسيه (1851-1926م)، و«المعهد الكاثوليكي» في باريس و«الجامعة الكاثوليكية» في ميلانو، ومعهد «الأنجليكوم» في روما، وجامعة فرايبورج في سويسرا. وفي الأعوام الأخيرة انتشرت المدرسة بقوة في بلاد اللغة الإنجليزية في الغرب، وخاصة في الولايات المتحدة الأمريكية.

ولن نشير هنا إلا إلى بعض وحسب من الجمهرة الغفيرة من المفكرين التوماويين. ففي جيل سابق يبرز إلى جوار مرسيه، امبراواز جارديّ (1859-1931م)، ويوزف جرت (1863-1940م). ومن أبرز أتباع «جردت» ريجنال جاريجو-لاجوانج (ولد عام 1877 م)، وربما كان هو المفكر الأكثر نظامية في المدرسة. ولكن أشهر الفلاسفة التوماويين هو جاك ماريتان (ولد 1882م)، الذي يعد في منتصف القرن العشرين قائد الفلسفة التوماوية. ولنذكر إلى جواره أيضا أنتونان د. سرتيانج (1863- 1948م). وهناك فيلسوف فرنسي آخر، اشتهر على الخصوص في ميدان تاريخ الفلسفة، ولكنه معروف أيضا بكتاباته النظامية، ألا وهو إتين جلسُن (ولد 884م).

أما في بلاد اللغة الألمانية، فلنذكر جالوس أم. مانسر (1866-1949م)، وإلكسندر هورفات (ولد 1884م)، ومؤرخ الفلسفة في العصور الوسطى المسيحية المعروف مارتن جرابمان (1875- 1949م) ويوزف ماوسباخ (1861-1931م).

والتوماوية الحديثة «مدرسة» بالمعنى الدقيق للكلمة، فلها مشكلاتها الخاصة، ومنهجها الخاص، وعدد من المبادئ المشتركة التي يعلنها سائر ممثلي المذهب. وهي تشبه، من هذا الجانب، الوضعية الجديدة والمادية الجدلية والمدارس الكانتية الجديدة. ولكنه يوجد، في نفس الوقت، في داخل المدرسة اختلافات قوية في الرأي بشأن عديد من المسائل. إن الفلاسفة التوماويين يجابهون جميعا المشكلات الحالية، ولكنهم يتناقشون

فيما بينهم بشأن مسائل تخصهم نوعيا من حيث هم تيار فكري. وتقام بانتظام مناقشات فيما بينهم في المؤتمرات التي يقيمونها كثيرا. ومن بين الدورات الحديثة للمؤتمرات التي عقدها التوماويون مؤتمر 1932م الذي خصص للفلسفة الفينومينولوجية، ومؤتمر 1933م، وخصص لما يسمى «بالفلسفة المسيحية»، ومؤتمر 1935 م الذي درس العلاقات بين الفلسفة والعلوم الطبيعية، وكذا مؤتمر الأكاديمية التوماوية في روما، عام 1947م الذي قام بمناقشة الفلسفة الوجودية.

ثانيا: الوجود «الفعل» و«القوة»

في قلب الفلسفة التوماوية تقوم الميتافيزيقا، وهي والأنطولوجيا كالأمر الواحد، وموضوعها الوجود من حيث هو وجود.

إن مفهوم الوجود ليس واحدي المعنى، بل هو «تماثلي» (Anologique)، أي أن كلمة «وجود» يكون لها معنيان مختلفان حينما تطبق على موضوعين مختلفين، ولكن معناها يظل هو هو تناسبيا.

أهم مذهب يقول به التوماويون في صدد الوجود هو مذهب «الفعل» و «القوة»، وهو يشكل القضية المركزية في نظامهم الفلسفي، حيث تترابط سائر تقريراتهم بالارتباط بهذه القضية المركزية. وهكذا يميز الفلاسفة التوماويون بين الوجود في حالة الفعل والوجود في حالة «القوة». وما هو بالفعل من وجهة نظر معينة، هو ما يكون «موجودا» ابتداء من هذه الوجهة للنظر. وما هو «بالقوة» هو غير الموجود، ولكنه يمكن أن يوجد وجودا حقيقيا. مثال ذلك، الطفل الذي يمكن أن يصير عالما رياضيا هو رياضي «بالقوة»، من حيث الإمكان. والعلاقة المتبادلة ما بين ما بالقوة وما بالفعل هي علاقة الأساس (أو الأرضية) القابل للتحديد مع فعل التحديد الذي يدخل عليه.

أول تطبيق هام لنظرية القوة والفعل يوجد في مذهب الماهية والوجود. كل وجود. ماعدا الإله، يتكون من ماهية ومن وجود. الوجود هو فعل الماهية الذي به هي تتحقق بالفعل. في الوجود المتعين المتحقق لا يفترق الحدان، ولكنهما مع ذلك متمايزان تمايزا حقيقيا.

تطبيق آخر لقضية القوة والفعل: نظرية المقولات. إن المقولة الأساسية

هي مقولة الجوهر، وهو الموجود الوحيد الذي يحوز الوجود بذاته، بينما المقولات الأخرى، التي تسمى «بالأعراض» تحديدات تدخل على الجوهر، بالمعنى الذي تكون فيه علاقاتها به كعلاقة الفعل «بالقوة». وكثيرا ما أسيء فهم المذهب التوماوي في الجوهر، ولهذا فإنه من الضروري أن نلاحظ أن هذا المذهب لا يتصور الجوهر على هيئة الموضوع الجامد الذي يدخل عليه التغير، وإنما هو يتصوره على هيئة الموجود الذي هو وجود بذاته، أي وجود بالمعنى الكامل للكلمة، وليست الأعراض أمامه سوى تحديدات تدخل عليه، ووجودها ليس إلا وجودا في داخل وجود آخر (وليس بذاته).

وتستند النظرية التوماوية في التغير هي الأخرى إلى مذهب القوة والفعل. إن التغير هو عبور من حالة الإمكان إلى حالة الفعل، وهو من هذه الوجهة وجود ناقص، حقيقة منقوصة. وبالتالي، فإن كل تغير يفترض جوهرا يتغير، أي كائنا بالمعنى الكامل. ويظهر تعبير برجسون: إن في التغير أكثر مما في الوجود. يبدو، على هذا الضوء، تعبيرا مقلوبا. ولكن علينا أن نميز، من التغير بالمعنى المشار إليه، عليا أن نميز الفاعلية، التي هي النتيجة الميتافيزيقية لوجود الموجود على حالة الفعلية: كلما زادت درجة الوجود زادت معها درجة الفاعلية. وهكذا، فإن الإله، وهو كمال الوجود، هو أيضا كمال الفاعلية.

وهناك نظرية أخرى ترتبط أيضا بمذهب القوة والفعل، وإن كنا لن نشير إليها إلا بإيجاز، ألا وهي نظرية العلل الأربع. هذه العوامل الأربعة هي: المادة (ما يتألف منه شيء ما أو يصير إليه)، الصورة (تحديد المادة) العلة الفاعلة، والغاية. تؤلف هذه العلل الأربع ترتيبا تصاعديا فيما بينها، حيث تبدو الغاية هي العلة الأعلى. ذلك أن كل علة فاعلة تفعل، واعية أم غير واعية، من أجل غاية، بينما الصورة لا تدخل على المادة إلا بفعل العلة الفاعلة.

ثالثا: فلسفة الطبيعة

إن الموجود الخاضع للتغير مرتب رأسيا بحسب درجة حالة الفعلية التي يحوزها، أي بحسب درجة كمال الوجود فيه. في هذا الميدان، فإن المذهب التوماوي الأساسي هو مذهب الصورة والمادة. إن كل موجود مادي يتكون

من «مادة» ومن «صورة» تحدد تلك المادة. وعلاقة المادة بالصورة كعلاقة «القوة» بالفعل.

إذا حللنا أحد الموجودات من هذه الزاوية، فإننا نجد في النهاية، وبعد تجريده ذهنيا من كل صورة، نجد «مادة أولى» هي عنصر ذلك الموجود، والتي تتمنع على أي تحديد، وتقبع، من حيث كونها إمكانية خالصة، في أقصى الحدود الملامسة للاوجود. هذه «المادة الأولى» هي مبدأ التعدد والقابلية للانقسام في الأشياء المادية. أما وحدة هذه الأشياء المادية فتأتيها من الصورة وحدها، وهي التي تعد أيضا مبدأ الفاعلية في الموجود الكائن. إن الصورة هي التي تقود الكائن، وتكوّن مع المادة فيه وحدة هي ألصق ما يكون بين أي عنصرين مختلفين في الطبيعة.

أدنى الصور هي صورة الأجسام الجامدة، فالناقص في هذه الحالة هو الوحدة العضوية والفاعلية الذاتية، فالجسم الجامد هو أكثر الموجودات سلبية، وهو لا يستطيع أن يدخل في نشاط ما إلا عن طريق موجود آخر. ثم تظهر وحدة وفاعلية من درجة أكبر في ظاهرة الحياة، فالكائنات الحية تمتاز دائما بفاعليتها الذاتية الموجهة بازاء غاية، وإن كان هذا التوجه غالبا ما يكون غير شعوري. ويرى التوماويون أنه من غير الممكن أن نفسر الحياة على نحو ميكانيكي صرف، ولكننا لا نحتاج، من جانب آخر، إلى القول بوجود جوهرين مختلفين في النبات والحيوان، جوهر مادي وجوهر حيوي. ذلك أن المبدأ الحيوي إنما هو بالأحرى صورة الكائن الحي، أي أنه مضمون أعلى، وهو الذي يحدد الموجود الحي في كله.

وتظهر في الحيوانات، على الأخص، درجة أعلى، فالحيوانات ليست فاعلة وحسب، وإنما تتجه فعاليتها صوب غاية تعرفها. إن استقلالها الذاتي، ومن هنا نشاطها الخاص بها، يصير لهذا السبب أكبر وأكبر، وهو ما يفسر حيازتها لدرجة أعلى من كمال الوجود. أما عند الإنسان أخيرا، الذي يقف عاليا فوق مرتبة الصور النباتية والحيوانية، فإن النفس العاقلة تظهر، وهي تحوز كمالات سائر الصور الدنيا في إطار صورة فريدة روحية أعلى.

إن الإنسان لا يعرف غايات فاعليته وحسب، بل إنه أيضا قادر على وضع تلك، الغايات بإرادته. فهو، إذن، الحائز على أعلى كمال للوجود يكون ممكنا على الأرض.

رابعا: العقل

العقل هو أعلى درجة من درجات الوجود. وهو يتميز بأنه لا مادي، وهذه اللامادية مظهرها عدم قابليته للانقسام، وعلى الأخص استقلاله الذاتي. وهو غير مربوط إلى نظام المكان والزمان، وهو قادر على معرفة الماهيات العقلية غير المادية، عبورا بمعرفة الظواهر المادية، وعلى إرادة الغايات التي تتعدى الماديات.

والمعرفة إما حدسية، وهي تأخذ اسم «القوة العاقلة»، وإما استدلالية، وهي التي تأخذ اسم «العقل» والإرادة استجابة وتفاعل، مثل سائر الاستجابات والتفاعلات المعروفة، ولكنها تنتمي إلى النظام العقلي. وكما أن القوة العاقلة يمكن أن تعرف الماهيات غير المادية، فإن الإرادة تستطيع أن تريدها.

وحيث إن الإرادة، بسبب لا ماديتها، منفتحة على اللانهائي، فإن أي موضوع محدود نهائي لا يستطيع أن يحددها، بل الإرادة حرة بازاء الموضوعات المحدودة النهائية. إن أي خير محدد لا يستطيع أن يحدد الإرادة ويوجهها. لهذا، فإنها حرة، ليس فقط بمعنى أنها تلقائية الحركة، بل وكذلك لأنها قادرة على الفعل أو اللافعل بعد تحقق كافة الشروط اللازمة للسلوك.

ولكن العقل في الإنسان مرتبط أوثق ارتباط بالتكوين العضوي النفسي في كله: إن النفس العاملة إنما هي «الصورة» الواحدة للموجود الإنساني. إن الإنسان بتركيبة جسمه، وبوظائفه العضوية، يلتقي مع الحيوان، ومن هنا فإن ماهيته حاوية للوظائف النباتية والفيزيقية والكيميائية. في الإنسان، يعتمد العقل اعتمادا ظاهرا على الكيان العضوي الذي للإنسان، وهو ما يظهر من واقعة أن إتلافا هينا للمراكز العصبية يمكن أن يؤدي إلى إلحاق الشلل به.

هذه النتيجة لها أكثر من مظهر. في ميدان المعرفة، تقدم الحواس والمخيلة الموضوعات التي ستعمل عليها المعرفة العقلية. في ميدان الإرادة، تضغط الاندفاعات الانفعالية على الإرادة ضغطا شديدا. ومن المهم أن نلاحظ، فيما يخص ميدان المعرفة، أن هذه التبعية المشار إليها ليست ذاتية، بل هي تبعية موضوعية. ومثال ذلك، أن اضطراب المراكز العصبية

يؤثر مباشرة (ذاتيا) على المخيلة، ويجعل قيامها بنشاطها غير ممكن، وفي هذه الحالة، ونظرا لغياب الموضوعات التي لا تقدمها المخيلة إلى العقل، فإن العقل لا يستطيع أن يعمل. وفي المقابل، فإنه ليس هناك من تبعية ذاتية للعقل بإزاء الجسم. نعم، إن النفس هي صورة الجسم، ولكن النفس العاقلة ترتفع فوق مستوى المادة. إن النفس خالدة، لأنها ليست بذات أجزاء، نظرا لكونها غير مادية، فلا يمكن أن تفنى بالتفكك أمام الموت.

خامسا: المعرفة

لا تشكل نظرية المعرفة، عند معظم المفكرين التوماويين، موضوعا لمبحث مخصوص، وإنما هي مجرد جزء من الميتافيزيقيا، كما هو الحال عند ألكساندر الإنجليزي وهارتمان الألماني. وهي لا يمكن أن تكون أساسا لفلسفة الوجود، بل، بالعكس، هي التي تتأسس على أساس من نظرية الوجود: ذلك أن المعرفة هي أن يصبح المرء الآخر من حيث هو آخر [664] وقد يبدو هذا الوضع، لأول وهلة، غريبا، ولكنه يتضح حين ننتبه إلى الطبيعة العقلية للنفس: فالنفس ليست مادية، وبالتالي فهي غير محدودة، وهي قادرة على أن تصبح، «قصدا»، شيئا آخر غيرها، بدون التوقف عن أن تستمر هي هي إن هذا هو ما يحدث فعلا في المعرفة الحسية، بقدر ما يحتوي هذا النوع من المعرفة على قدر معين من اللامادية [665]. ولكن هناك فرقا جوهريا ما بين المعرفة الحسية وتلك العقلية: فالأولى لا تدرك غير المادي المتعين، الحسي العرضي، ولا تستطيع على الإطلاق أن تعرف الوجود من حيث هو وجود، ولا أي مضمون عقلي كان. أما السامية، وعلى الضد، فإن محورها هو الوجود، وهي تدرك التي والعام مباشرة وبذاتها والكلي والعام هو وحده ممكن المعرفة على التمام.

ولكن لا ينبغي، مع ذلك، استنتاج أن العالم يحتوي على «كليات» من حيث هي كليات. إن الموجود هو الموجود الفردي المتعين. ولكن كل موجود كائن له ماهية عقلية (اللاموجود هو وحده اللامعقول، وكل موجود هو موضوع ممكن للعقل). هذه الماهية توجد وجودا متعينا في الواقع، ولكن العقل هو الذي يرفعها إلى مقام الكلية والعمومية، وذلك بوسيلة التجربة. فهو يجردها أولا من ظروف التواجد المفرد، ثم يقارنها مع الموجودات

المفردة الأخرى، ويصل إلى إكسابها طابع الكلية. بعبارة أخرى: إن المضمون العقلي موجود بالفعل في الأشياء، بينما الكلية ذاتها إنتاج من العقل، هي وجود عقلي ذهني يتأسس على ما هو قائم في الواقع. إن التجريد ينطلق من النسخ الحسية التي تقدمها المخيلة إلى العقل، من رسوم يقوم بصنعها التخيل.

ولا توجد معرفة «قبلية» بالمعنى المعروف عند كانت. فما أن تكون التصورات، حتى يصبح ممكنا، وبدون العودة إلى المعرفة الحسية، تكوين قوانين كلية بوسيلة تحليل التصورات. ثم نصل بوسيلة هذه القوانين، وبالتحليل الذي يقوم به الفكر، إلى قوانين جديدة، ليمكن أن تصبح إثراء وإضافة حقيقيين إلى المعرفة، كما هو ظاهر في ميدان المعرفة الرياضية. ذلك أن الفكر يسمح لنا بأن نستدر من المفترضات شيئا كان قائما فيها، ولكنه كان قائما فيها على هيئة الإمكان،«بالقوة».

إن نظرية المعرفة التوماوية، كما نرى، نظرية واقعية، بالمعنى الدقيق للكلمة فالذات عندها لا تنتج الموضوع، بل تنتج وحسب رسمه العقلي، و«هو ما يسمى بالنوع». أن المعرفة لا تعني صنع الشيء المعروف [666]، بل إدراكه في ذاته وحسب.

كذلك، فإن التوماوية مذهب «عقلي». فالقوة العاقلة وحدها هي القادرة، بمعونة العقل، على إيصالنا إلى معرفة الواقع معرفة حقيقية. هذه المعرفة لا يمكننا الحصول عليها «قبليا»، بدون الخبرة الحسية، إنما هي تكتسب بطرق مناهج العقل. إن هذا لا يتعارض مع التجربة ومع الحياة، لأن المعرفة العقلية هي الصورة الأعلى للتجربة، وهي اكتمال الحياة، حياة العقل.

سادسا: الإله

إن الفكر لمضطر إلى التسليم بوجود الإله. فحيث أن اللامعقول مستحيل (لأن الموجود والحقيقي مفهومان متبادلان: Ens et verum convertuntur)، فلا يمكن الأخذ بوجود الموجودات التجريبية المعروفة بدون الاعتراف في نفس الوقت بوجود خالق لها. ذلك أن الماهية، في كل موجود تجريبي، مختلفة اختلافا حقيقيا عن الوجود، وليس من الممكن العثور على سبب كاف لتفسير اتحادهما معا، اللهم إلا إذا صعدنا إلى موجود يكون وجوده هو هو عين

ماهيته. ولا يوجد لهذا الموجود أي حد يرد على ماهيته، التي ينبغي إذن أن تكون لا نهائية، و«فعلا»، متحققا خالصا، كامل الوجود، ومن ثم فإنه ينبغي أيضا أن يكون كامل الخير، كامل الجمال، وكاملا من جهة سائر القيم.

ومع ذلك، فإنه لا يمكن لنا أن نتصور الإله على هيئة الموجود المخلوق المتنامي حتى بلوغ مستوى اللانهائية. إنما هو موجود بالمعنى «التماثلي»، ومن ثم فوجوده مختلف عن وجود المخلوقات. ويبدو على هذا الضوء تهافت النظريات القائلة بوحدة الوجود والألوهية، والتي تنطلق من افتراض أنه من غير الممكن أن نقبل في نفس الوقت إلها لا نهائيا والعالم معا. وتضاف، ضد نظريات وحدة الوجود والألوهية، حجة أخرى، هي أن الإله، وهو الكامل في وجوده، لابد أن يتصف بما نسميه العقل، وبالإرادة، والمحبة والمعرفة، وأنه ينبغي بالتالي أن يكون شخصا، وإن كان شخصا بالمعنى «التماثلي» هنا أيضاً [667].

ويوصّف الفلاسفة التوماويون العلاقة بين الإله والعالم على الوجه التالي:

أولا: وفيما يخص الماهية، فإن كل ماهية محددة نهائية تكون على هيئة المشاركة (participation) في ماهية الإله، الذي ينبغي أن نتصوره على هيئة النموذج والمنبع اللانهائيان لكل الماهيات. فمحل عالم المثل الأفلاطونية (وهو محال في نظر العقل Absurde عند التوماويين) نجد أمامنا الإله صاحب الوجود الحقيقي.

ثانيا: إن وجود سائر الأشياء هو، أيضا، مشاركة في وجود الإله. فالموجود الكائن المخلوق، من حيث هو مكون من حالة الفعلية وحالة «القوة»، هو، من هذا الجانب المزدوج، مشاركة في حالة الفعلية الخالصة اللانهائية التي هي للإله (Actus Purus). ولكن على حين أن وجود الإله يحدد بالضرورة كل ماهية، وعلى نحو لا يكون في مقدور الإله ذاته تعديلها، فإن وجود كل شيء يعتمد على إرادة الإله الحرة. من هذا المنظور، يبدو تاريخ العالم كله على هيئة تحقق لحظة إلهية أبدية، أنشأها الإله حرا بإرادته. ويصبح من الواضح، من ثم، أن للعالم غاية، وهذه الغاية لا يمكن إلا أن تكون ذات الغاية التي هي للإله، وبالضرورة كذلك، ألا وهي الإله ذاته [668] ومن جهة أخرى، فإنه يصبح واضحاً الآن أن الحقيقة، بالمعنى المنطقي وبالمعنى الإنساني، إنما

هي حقيقة مشتقة وليست أصلية، لأن أساسها هو الحقيقة الأنطولوجية الوجودية، المتمثلة في توافق الموجود المخلق مع فكر الإله.

إن الفلسفة لا تعرف الإله إلا من حيث هو مبدأ للعالم، وليس في مقدورها أن توضح أي إيضاح طبيعة حياته الباطنة. وإذا كانت هذه المعرفة الأخيرة ممكنة، فإنها لن تكون ميسرة إلا بفضل الوحي والإيمان. ومن المؤكد أنه ليس ممكنا إدخال عنصر الوحي في إطار النظام الفلسفي على هيئة عنصر مكوّن إيجابي في هذا النظام، لأن الفلسفة تشق طريقها لا بشيء إلا بالمنهج العقلي، وابتداء من منطلق التجربة الطبيعية. على الجانب الآخر، فإن الفلسفة لا تحوز أي أساس تعتمد عليه في إنكار إمكانية الوحي. كذلك، فإن مضمون الوحي لا يمكن أن يكون متناقضا مع المذاهب الفلسفية والعلمية، لأن العالم والوحي يأتيان كلاهما من نفس الإله الحق شامل العلم. إلا أن الفلسفة، وبصرف النظر عن أي وحي إلهي بعينه، تستطيع أن تقدم نظرية في الدين الطبيعي، وهو ما قامت به الفلسفة التوماوية في شتى عصورها، ولكن في هذا العصر الأخير بخاصة.

سابعا: الأخلاق

العقل الإنساني له علاقتان مع الوجود القائم: ذلك أن الوجود، من حيث هو موضوع للمعرفة، يكون أساس المعرفة، ومن حيث هو الإرادة فإنه أساس الخير. ويميز التوماويين بين الخير المطلق، والخير الممتع، والخير النافع. ولكن هذا الخير النافع ليس إلا تابعا للأول.

إن نظرية القيم التوماوية هي نظرية في الخير، وهي تشابه كثيرا نظريتها في الكليات. ذلك أن القيم، هي الأخرى، لها أساسها القائم في الوجود، ولكنها لا توجد، من حيث هي قيم، إلا عند الذات المقومة.

ويميز المفكرون التوماويون بين عالمين كبيرين من القيم: فهناك عالم القيم الجمالية، حيث موقف الذات بإزاء الخير هو موقف التأمل، وهناك كذلك عالم القيم العملية، وفيها يكون الموقف موقف فعل ونشاط. وهم يميزون، من جديد، في عالم القيم العملية، ما بين عالمين: عالم التكنولوجيا، حيث يتكون موضوع النشاط خارجيا، وعالم الأخلاق، حيث يكون الموضوع هو نفسه فاعل قائم بالعمل. ويرى التوماويون أنه لا توجد قيم دينية لا

تكون في نفس الوقت، من حيث هي كذلك، قيما أخلاقية.

إن الأخلاق التوماوية أخلاق غائية، ولا يمل التوماويون من تكرار التأكيد على أن الأخلاق هي في جوهرها نظرية السلوك الإنساني، وأنها، بالتالي ينبغي أن تستقيم على أساس من مذهب في الغاية، وهم يفعلون ذلك في وجه المذهب الكانتي، الذي يقيم الأخلاق على الواجب، من جهة، ووجهة النظر الفينومينولوجية، التي ترى أن مفهوم القيمة هو مركز الأخلاق، من جهة أخرى. هذه الغاية التي يهتم بها الفلاسفة التوماويون هي الغبطة (Beatitude) للإنسان، مفهومة على أنها نشاط دائم وكامل لموجود كامل.

وهكذا يظهر الطابع الديناميكي للفلسفة التوماوية في مجال الأخلاق أيضا. وحيث أن النشاط الدائم ليس ممكنا إلا حينما يكون الذات الفاعلة قد انضبطت، من حيت سائر ملكاتها، بوسيلة الاتجاهات المستقرة (Habitus)، فإن الفضائل تصبح ذات أهمية عظيمة في النظام الأخلاقي التوماوي. وعلى هذا، فإن الأخلاق التوماوية هي، جوهريا، أخلاق في تكوين الخلق وأخلاق تربوية. وهي ترى أن الإنسان يحوز توجيهات غريزية، ولكن عليه أن يصل بهما إلى حد الكمال عن طريق جهد التربية الذاتية، والفضيلة التي يحصلها نقاء هذا الجهد تصيّره حراء بالمعنى الكامل للكلمة. إن الأمر ليس أمر الإخضاع العنيف للعواطف تحت قيادة القوانين الأخلاقية، بوسيلة قوة الإرادة. إنما المثل الأعلى هو بالأحرى تنظيم الجهاز النفسي للإنسان وتهذيبه، بحيث يمكن للإنسان ليس فقط أن يفعل ويسلك على نحو خير، بل وكذلك أن يسلك سلوكا طيبا على نحو ميسر منطلق.

الفضيلة الكبرى هي فضيلة الحكمة العملية (Prudence)، وهي تقوم في توجه الذكاء نحو تكوين حكم عملي صحيح بشأن مسألة متعينة من مسائل السلوك،. وهنا نجد أنفسنا أمام وجه مميز للنزعة العقلية التوماوية. إلا أن الحكمة العملية لا يمكن أن تعمل على وجه صحيح إلا مع تهذيب الإرادة وتنظيمها، تحت توجيه العدل بمعناه الأوسع والأعم، ومع تهذيب الانفعالات وتنظيمها هي الأخرى، تحت قيادة القوة والاعتدال.

يقوم مذهب القانون الأخلاقي، هو الآخر، بدور هام في النظام الأخلاقي التوماوي. إن الوعي هو الذي يحدد على وجه مباشر السلوك الإنساني. ولكن هذا الوعي ما هو إلا تعبير عن القانون الطبيعي، أي عن قوانين

أخلاقية مباطنة للطبيعة البشرية ذاتها. مثال ذلك، فإن القانون الأخلاقي يدين الزنا، لأن الطبيعة الإنسانية (نفسيا وفيزيولوجيا) تتطلب من الإنسان واحدية الزواج. هذا القانون الطبيعي يجد في القانون الوضعي توضيحا له وتطبيقا في نفس الوقت، بينما هو، أي القانون الطبيعي نفسه، تعبير عن القانون الأبدي، أي عن الخطة الإلهية التي هي أساس تكوين العالم. ولكن لا ينبغي فهم المذهب التوماوي على أنه يعني أن الأساس الأخير للنظام الأخلاقي يعتمد على الإرادة الإلهية، لأن الإله ذاته غير قادر على تغيير القوانين الأخلاقية، لأنها لا تتأسس على إرادته، بل على وجوده.

ويقوم المذهب الاجتماعي، كذلك، بدور هام في الأخلاق التوماوية. إن الإنسان الفرد هو أعلى مراتب الوجود في العالم، ولذلك ينبغي على سائر الموجودات الأخرى أن تكون في خدمته. ولكن المجتمع ليس أمرا مصطنعا، وهو أكثر من مجموع البشر فيه، لأنه يحتوي، من بعد البشر، على علاقات واقعية حقيقية. كذلك، فإن الإنسان، بطبيعته، كائن اجتماعي، ويقوم الخير المشترك بدور حاسم في السلوك، وذلك في إطار نظام الفضائل. وهكذا، فإنه العدل الاجتماعي، في نهاية الأمر، الذي يقتضي إنماء الفضائل «الشخصية» الخالصة، ومنها الاعتدال على سبيل المثال، وذلك لأن قيمة الإنسان تمثل قيمة بالنسبة للمجتمع.

ملاحظات ختامية
انتقادية حول فلسفات الوجود

في الاتجاهات الفلسفية الأخرى في الفكر الأوربي في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي، يمكن أن نضع أيدينا، في كل حالة، على فكرة جوهرية محددة، هي التي تبدو موحية بأفكار الفيلسوف المعين الأخرى. مثل هذه الفكرة الجوهرية لا وجود لها عند الفلاسفة الميتافيزيقيين. العلة في هذا أنهم فلاسفة الوجود، ويميزهم أنه يتعدون سائر وجهات النظر المخصوصة، وأنهم يقبلون في نظمهم الفلسفية كل الأفكار الجزئية التي تقدمها المدارس الأخرى. ينتج عن هذا أنه لا يمكن للمؤرخ أن يعارض تيار الميتافيزيقا المعاصر بالحركات الفلسفية الأخرى، ولا أن يقارنه معها. فهذا التيار يقف في موقع أعلى منهم، كشأن الفلسفة من حيث هي فلسفة، حين تشرف من علو على العلوم المخصوصة.

وهكذا استطاع الميتافيزيقيون أن يشبعوا حاجات إنسانية خالدة، وهي تبدو حاجات ملحة في هذا العصر على الخصوص. إن فلسفتهم هي فلسفة الوجود المتعين، وهي على الخصوص فلسفة عن الشخص الإنساني. انهم لا يرفضون أي مشاركة إيجابية قدمها ممثلو المدارس الأخرى. فهم يعترفون بنتائج العلوم باعتبارها جزءا حقيقيا من المعرفة الإنسانية، وليس هذا إلا مثالا واحدا على توجههم ذاته، ولكنهم ينتظمون هذه النتائج، مثلها مثل غيرها، في إطار كل شامل عضوي فيه يحتل الإنسان، الذي يفهمونه هكذا أفضل من فهم المدارس الأخرى له، المكان الجدير به، محتفظا بكل ثراء وجوده وبالامتداد الواسع لمشكلاته. ولكن هذه النزعة الشخصانية لا تقف دون الاهتمام بميادين الواقع الأخرى وإيفائها حقها. إن أي نظام فلسفي آخر لا يمكن أن يتصف بمثل هذا التوازن وبمثل هذا الاعتدال وبمثل هذه العقلانية، قدر ما يتصف بذلك كله تيار الميتافيزيقا والنظم الفلسفية التي قدمها الميتافيزيقيون.

إن الفلاسفة الميتافيزيقيين يناقشون أكثر المشكلات تنوعا مناقشة شاملة متعمقة. ولن ندخل في هذا الصدد إلى التفاصيل، ولكنا نشير على سبيل المثال إلى تحليل المعرفة عند وايتهد، واستكشاف مشكلة الترابط بين النفسي والفزيولوجي عند التوماويين، وما قدمه هارتمان من أفكار جديدة، بشأن الحرية. ويكفي وحسب أن مجرد عرض المشكلات يحتل عند هؤلاء الميتافيزيقيين مكانا أرحب مما يحتله عرض حلول فلاسفة التيارات الأخرى.

ومن الطبيعي أن يكون لكل نظام فلسفي، مما درسنا، نقاط ضعفه. ولكن ينبغي، قبل كل شيء، من أجل تقدير هذه النظم الميتافيزيقية تقديرا عادلا، أن ننتبه إلى ضخامة المشاركة الإيجابية للميتافيزيقيين، وهي مشاركة ظهر عجز فلسفة القرن التاسع عشر الميلادي، وهو بسبيل الانتهاء، عن الإتيان بمثلها عجزا تاما: أي تقديمهم لنظرية أنطولوجية وتصور عضوي عن الواقع كله.

فإذا فحصنا الميتافيزيقا الأوربية في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي، ابتداء من هذه الوجهة المزدوجة، وجدنا في هارتمان فيلسوفا أنطولوجيا من درجة عليا، ولكنه يرفض، من حيث المبدأ، أن يتقدم بتفسير ميتافيزيقي (وإن لم يبق دوما محافظا على هذا المبدأ). في الناحية الأخرى المقابلة، نجد صامول ألكساندر، من غير شك، ونرى جهده، المثمر غالبا، في الوصول إلى تركيب عام، ولكن تصاحبه مشاركة ضعيفة في النظرية الأنطولوجية. وتقف في الوسط بين هذين التطرفين نظم كل من وايتهد والتوماويين، الذي يقدمون نظرية أنطولوجية ومذهبا ميتافيزيقيا في نفس الوقت. ولكن أنطولوجيا التوماويين لا تقل بحال في أهميتها عن أنطولوجيا هارتمان، كما أنها من جانب آخر تتأسس على تصور للواقع والحقيقة الشاملة، يتمتع باتساق وتماسك وبامتداد هو أوسع مما لدى هارتمان.

ولكن الظاهر للعيان، وأكثر من جوانب الاختلافات بين التيارات المتنوعة في داخل فلسفة الوجود، إنما هو جوانب الاتفاق فيما بينها، والتي تطبع بطابعها هذه الفلسفة. إن هذا التوافق لجدير بالانتباه بقدر تنوع منابع هذه التيارات تنوعا شديدا: فهناك فيزياء آينشتين، ومدرسة ماريورج، والفلسفة المدرسية. إن فلاسفة الوجود هؤلاء يتفقون تماما، على اختلافهم، بشأن تصوراتهم الأساسية المؤثرة عن الطبيعة، وعن المعرفة، وعن التكوين المتدرج

للعالم، وعن العقل وعن الحرية. إن هذه التصورات، نتيجة البحث الفلسفي، ربما تمثل أفضل ما أتى به الفكر الأوربي في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي.

ولكن هذا العصر يزل يتحمل خسارة فادحة من جراء النتائج المشؤومة التي حملها فكر معاد للميتافيزيقا. ولكن واقعة أن أوربا تملك في هذا العصر مجموعة من الميتافيزيقيين البارزين والمؤثرين يسمح لكاتب هذه الصفحات بالأمل في مستقبل أفضل لأجيال قادمة، مستقبل يكون فيه الإنسان، وحاجاته، ومتطلباته الجوهرية، قد وجد فلسفة عقلية تفهمه فهما أفضل، وتقدره تقديرا أعلى مما قدر عليه في هذه الفترة.

الهوامش

مقدمة المؤلف

(1) يجد القارئ في «ثبت أسماء الأعلام»، في نهاية الكتاب، شكل كل اسم في لغته الأصلية.

(2) راجع تصدير رسل في الأصل الإنجليزي، طبعة 1954م، ص1. وللجزأين الأولين من الكتاب ترجمة جيدة بالعربية للدكتور زكي نجيب محمود.

(3) راجع البابين الثالث والسابع. ويقصد بالواقعية هنا ضد الاسمية، أي القول بأن للمعاني العقلية وجودا نوعيا مستقلا عن الإنسان، فهي ليست مجرد أسماء.

(4) من لا تقوده فلسفة عقلية لا يدرك الأمور إلا من حيث يحب، لأنه ينحبس في وجهة نظر معينة ترفض من حيث المبدأ إمكان وجود وجهات نظر أخرى، وهو ما يؤدي إلى التعصب والانحياز إن الفلسفة تفتح دائم.

(5) فيلسوف إنجليزي (1861-1947) راجع عنه الباب السابع. وقد ترجمت له عدة كتب بالعربية، وكتب عنه فيها أيضا عدة كتب. ويكتب اسمه أحيانا «هوايتهيد»(Whitehead).

(6) يقصد وايتهيد المذكور.

(7) كان الفيثاغوريون جماعة فلسفية وعلمية وأخلاقية وسياسية كذلك.

(8) كتب المؤلف هذا الكتاب في أعتاب الحرب العالمية الثانية (1939-1945م) حيث لا تزال قوية ذكرى التحالف بين إيطاليا، التي كانت تحكمها الحركة الفاشية بقيادة موسوليني، وألمانيا، التي كانت تحكمها الحركة النازية بقيادة هتلر، وقد تحالف الغرب الرأسمالي مع روسيا السوفيتية الشيوعية من أجل مصلحتهما المشتركة، رغم بقاء العداء بينهما. والذي يشير إليه المؤلف هنا هو تنوع الحركات التي يمكن أن تنتسب، عن حق أو عن غير حق إلى أفكار مفكر ما، وهو هنا هيجل. ولكننا من جانبنا نلاحظ أن هناك قدرا مشتركا من التشابه بين الحركات الثلاث وهو إعلاء المجموع فوق الفرد، وقد يرى البعض تشابها كذلك في سمة الدكتاتورية، وهو ما يعود إلى محق الفرد، وهو ما يتفق مع نزعة هيجل في تأكيد أسبقية «الكل» على «الأجزاء». راجع هنا فيما يلي، «رابعا»، من الفصل الأول.

(9) للفكر القوي تأثيرات بعضها إيجابي، يتمثل في البناء والتوجيه، وبعضها سلبي، يتمثل في النقد والهدم للقديم. قارن مثلا حالة تأثير طه حسين، وإن لم يكن فيلسوفا، على عصره إلى اليوم إيجابا وسلباً، أي بناء للجديد وهدم للقديم.

(10) يقصد بالوضعية، الوضعية المنطقية. ويقصد بالمادية، المادية الجدلية أو الماركسية. انظر الباب الثاني المعنون «الفلسفة المادية».

حول طريقة العرض

(11) لا تحتوي هده الترجمة على الملحق المشار إليه، حيث أصبحت توجد في العربية مجموعة جيدة من الكتب في الموضوع.

الفصل الأول

(12) تستخدم في العادة اصطلاحات ثلاثة. الفلسفة «الحديثة»، «المعاصرة»، و«الحالية». ويقصد المؤلفون الغربيون بالتعبير الأول فلسفتهم من 1600 إلى 1900 م، وبالتعبير الثاني فلسفتهم من 1900 م. إلى وقت كتابتهم، والتعبير الثالث أكثر تحديداً ويدل على التيارات الفلسفية التي تكون مؤثرة بالفعل عن طريق فلاسفة أحياء وقت الكتابة. وسوف نستخدم حينا لفظ «الحالية»، وأحيانا تعبير «في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي»، وهو ما يدل على كل حال دلالة دقيقة على قصد المؤلف الذي كتب كتابه حوالي عام 1950 م. راجع أيضا، في مقدمة المؤلف، ما ذكره حول صفة «المعاصر».

(13) تبدأ الفلسفة الغربية الحديثة مع كل من بيكون وديكارت، ويختار لبدئها تاريخ اصطلاحي هو عام 1600 م.، أي بداية القرن السابع عشر الميلادي. ويفصل بين الفلسفة الغربية الحديثة والفلسفة المدرسية عصر هام هو عصر النهضة (1450- 1600م)، وفيه أخذت فلسفة القرون الوسطى المسيحية تتلقى الضربات الشديدة حتى انهارت مع نهايته. وتمتد الفلسفة المدرسية، أو «الاسكولائية» أحيانا، من القرن العاشر إلى القرن السادس عشر الميلادي. وسميت كذلك على يد مفكري عصر النهضة لأنها كانت تعلم وتتعلم في «مدارس»، وكانت المدارس تحت سيطرة الكنيسة، التي كانت تأخذ بفلسفة أرسطو. وأهم سمة للفلسفة المدرسية منهجها الذي يهتم بالتعريفات والأقيسة المنطقية إلى درجة المماحكات اللفظية. ومن نافلة القول أن ذلك التيار الفلسفي اعتمد على سلطة أرسطو الفلسفية، ابتداء من حوالي منتصف القرن الثالث عشر الميلادي، بعد أن جعلتها كتابات القديس توما الأكويني (1224/ 5- 1274 م.) على توافق معقول مع تعاليم الكنيسة الكاثوليكية.

(14) أي القول بأن الوجود كله مترابط الأوصال، كأنه جسم واحد، له أعلى وأوسط وأسفل، وأفضل وأسوأ، والأعلى والأفضل هو الألوهية رأس الكون وعقله، والأسفل، الأسوأ هو المادة، وبينهما يقف الإنسان متوسطا رابطا الطرفين، فهو «عالم مصغر» صورة للعالم الكبير.

(15) يقال «الميكانيكي» تشبيها للعالم بالآلة التي تسير وحدها بغير تدخل من عقل أو توجيه. ويقصد بالاتجاه الميكانيكي القول بأن أحداث العالم لا ترتبط فيما بينها إلا برباط العلية (أو السببية)، وأن الحركة هي الظاهرة العامة في الطبيعة، ولها قوانينها الخاصة. والميكانيكية تقابل النزعة العضوية الحيوية من جهة، وتقابل النزعة الديناميكية التي تقول بالتفاعل بين القوى تفاعلا متبادلا، بينما الميكانيكية تركز على الانفصال بين الأشياء وتفصل ما بين المادة والقوة وترى كل الأحداث نتائج للحركة لا للقوى المتفاعلة.

(16) لاحظ أن كل هذه الخصائص تقابل واحدة بواحدة، على وجه التقريب، خصائص الفلسفة المدرسية المذكورة، سمات ومنهجاً.

(17) ما يسميه المؤلف هنا الاتجاه الذاتي هو الذي قد يسمى أحيانا «المثالية»، إذا اقترن مع الأخذ بالمذهب العقلي. ولكن يبدو أن المؤلف يستخدم هذا الاصطلاح استخداما مخصوصاً، ويحدده في الجملة التالية في النص.

(18) كان ديكارت يود الوصول إلى «منهج عام» في المعرفة يطبق على كل شيء.

(19) لاحظ هنا أيضا أن هذه النقاط الخاصة بديكارت تقابل واحدة بواحدة على وجه التقريب خصائص الفلسفة المدرسية، سمات ومنهجاً.

(20) من مثل العقل والفكر.
(21) بعبارة أخرى: كيف تتم القفزة من الذات إلى الموضوع رغم التباين النوعي بينهما؟.
(22) وهو ما يحل المشكلة الثانية الخاصة بالعلاقة بين الذات والموضوع.
(23) الكوجيتو هو مبدأ ديكارت الشهير: «أنا أفكر إذن أنا موجود».
(24) لأن المؤلف يفضل تسميتهم «بالذاتيين». راجع هامش (17)
(25) الاتجاه الاسمي المتطرف هو القول بأنه لا وجود للكليات على أي وجه، وإنما كل شيء في العقل مجرد أسماء اصطلح عليها.
(26) العادة أي تكرار التجربة، فيتحقق الربط بين شيئين.
(27) أي أنها لا تعبر عما في الواقع، في الموضوعات أو «الأعيان»، بل عما في الذهن.
(28) أي لا يمكن البرهنة عليه عقليا، لأنه من المستحيل الانتقال مما في الذهن إلى الواقع.
(29) الأول إنجليزي، والرابع ألماني عاش في فرنسا وكتب بالفرنسية، والثالث والخامس أهم أعضاء مجموعة «الأنسكلوبيديين» (الموسوعيين) الفرنسية. أما المذهب المادي فإن أساسه أنه لا يوجد في الكون غير المادة، على ضد ديكارت الذي رأى أن هناك المادة وفوقها العقل.
(30) في نظر المؤلف بالطبع، وهو بعد كل شيء رجل دين وقسيس، كما أشرنا في المقدمة.
(31) وهي التي عرضها المؤلف في بداية هذا الفصل.
(32) الذاتي هنا بمعنى الأفكار النفسية للفرد المحدد.
(33) Transcendental. تترجم هذه الكلمة أحيانا بالعربية إلى «المتعالي»، أي ما يعلو على التجربة وسوف يستخدمها كانت أولا ثم ستعود إلى الاستخدام عند فلاسفة القرن العشرين في الغرب كما سنرى. ومعناها الأساسي عند كانت «ما يحصر الفكر وحده وينصب على المبادئ والصور الأولية ويقابل التجريبي»، وذلك باعتبار أن المبادئ العقلية والصور الأولية (أو القبلية) هي التي تحكم التجربة وتنظمها (راجع مجمع اللغة العربية، «المعجم الفلسفي»، القاهرة، 1979، ص 43، وراجع فيه كذلك ص 169 في كلمة «متعالي»، وانظر رأي الدكتور عثمان أمين في معاني «الترانسندنتالي» موجزا في د. مراد وهبه، «المعجم الفلسفي»، القاهرة، ط 3, 1979، ص 103-106).
(34) أو «النومين» (Nournenon)، هكذا صار الاسم و الاصطلاح العربي الحديث. ويلاحظ أن الكلمة الإفرنجية تشير إلى المفرد، وجمعها: Noumena.
(35) الحدس الحسي، أي إدراك ما تقدمه لنا الحواس.
(36) أي فارغة من المادة التي هي المدركات الحسية. وهناك قول مشهور لكانت: «العقل بغير الحس فارغ، والحس بغير العقل أعمى».
(37) لأنه لا معرفة ولا علم في رأي كانت إلا في نطاق المحسوسات، وموضوعات الميتافيزيقا، وأهمها عنده الإله والنفس والحرية، غير محسوسة. إذن فلا «علم» للميتافيزيقا، لأن مادة العلم من الحس.
(38) تصدى لها في نطاق فلسفة الأخلاق لا في إطار نظرية المعرفة.
(39) اعتبر كانت أنه لا قيام للسلوك الأخلاقي بدون المسؤولية والثواب والعقاب، وهذا كله يفترض قيام الحرية ووجود النفس التي تختار ووجود الإله الذي يجازي. وهكذا فإن لم يمكن البرهنة عقليا على وجود الإله، فإن هذا الوجود، مع ذلك، ضرورة أخلاقية. ويقصد كانت بالمسلمات قضايا نظرية غير مبرهن عليها في ذاتها، ولكنها مرتبطة لقوانين أخلاقية صحيحة.

(40) الاتجاه الذاتي هنا هو الذي يسمى مثاليا، أي القول بأولوية العقل والفكر على المادة.
(41) conceptualism وتقال التصورية هنا على مذهب كانت بصفة خاصة لأنه رفض الاتجاه العقلي والاتجاه التجريبي معا، وقال بمشاركة العقل والحس معا في عملية المعرفة، التي تنتهي نظريتها إلى وجود تصورات في الذهن أصلها حسي، ولكنها تمتاز بالموضوعية والعمومية.
(42) راجع هامش (34).
(43) لأن كل معرفة عقلية في رأي كانت ينبغي أن تستمد مادتها من المعطيات الحسية، ولا سبيل لنا إلى معرفة «النومين» حسيا.
(44) ربما يقصد المؤلف طريق النزعة الذاتية الضيقة.
(45) يقال «رومانتيكي» في الاستخدام العادي بالعربية للموغل في الخيال، وليس هذا الاستخدام ببعيد عن المعنى الأصلي. والرومانتيكية في أصلها بدأت مع أواخر القرن الثامن عشر وأوائل التاسع عشر الميلادي وسيطرت عليه، وهي حركة أدبية أولا، ولكنها ظهرت كذلك في ميادين الفن الأخرى. ويقال «الرومانتيكية الفلسفية» على رد الفعل الفلسفي في ألمانيا خاصة ضد تيارات القرن الثامن عشر الميلادي الآخذة بالعقل والعقل وحده وضد حركة «التنوير» على الأخص، بما أشار إلى وجود قوى أخرى للإنسان غير العقل، أهمها العاطفة والحدس المرتبطان بالحياة وباللانهائي.
(46) يقصد تواجدها على مستوى الشعر والمسرح والموسيقى والفنون التشكيلية، وفي النقد الأدبي، وفي الفلسفة كذلك، كما وجد لها ممثلون في ألمانيا وفي فرنسا وإنجلترا، وغيرها من البلاد الأوربية.
(47) يمكن القول إن فلسفة الحياة، التي سيعرض لها الباب الرابع، تجد أصولها في الحركة الرومانتيكية.
(48) أي الاتجاهات العقلية والتجريبية عند الفرنسيين والإنجليز بخاصة.
(49) القضية (thesis) ونقيضها (anti-thesis) ويتركب منهما «المركب»، الذي يصبح بدوره قضية يقابلها نقيضها ومركب منها، إلى ما لا نهاية.
(50) Determinism مذهب هام سيأتي ذكره تكراراً. ويقصد به: «مبدأ يفيد عموم القوانين الطبيعية وثبوتها، فلا تخلف ولا مصادفة». ويقوم على مجموعة الشرائط الضرورية لتحديد ظاهرة ما، فكل شيء في الوجود يرد إلى العلة والمعلول، وعلى هذا المبدأ يعتمد الاستقرار في العلوم الطبيعية. وهذه الحتمية الصارمة التي تحكمت في التفكير العلمي في القرن التاسع عشر اهتزت وتزعزعت في القرن العشرين. وقد تمتد هذه الحتمية إلى الظواهر الإنسانية، فتخضعها لظروف وعوامل سيكولوجية وطبيعية، وتتعارض مع حرية الإرادة وتختلف الحتمية عن الجبرية التي تخضع الطبيعة لقوى خارجة عنها (هي الألوهية عادة)، في حين أن الحتمية تعتمد على ضرورة كامنة في الطبيعة ذاتها («المعجم الفلسفي» لمجمع اللغة العربية، ص 67). والجبرية (Fatalism) هي «مذهب من يرون أن كل شيء يتم على نحو لا مرد له، فلا تستطيع قدرة الإنسان ولا إرادته أن تغير شيئا في مجرى الحوادث». ويمثل الجبرية في التراث الإسلامي الجهمية الذين يردون كل شيء إلى الله، والعبد عندهم أشبه ما يكون بريشة في مهب الريح (نفس المصدر، ص 59).
(51) من مجالي أهميته أنه طبق منهج التفسير الميكانيكي على الحياة ذاتها، وهي تعارض بطبيعتها المفهوم الميكانيكي.
(52) حول الكانتية الجديدة، انظر الأب الثالث، الفصل العاشر .

(53) حول هذين المفكرين، انظر الأب الثالث، الفصل التاسع، «أولا».
(54) انظر حوله كتاب د. عبد الرحمن بدوي، «شوبنهور».
(55) انظر حوله كتابات د. إمام عبد الفتاح إمام التي تناولته والوجودية عامة.
(56) انظر حوله كتاب د. حبيب الشاروني، «مين دي بيران».
(57) ترجمت له عدة كتب إلى العربية، وانظر حوله كتابين لكل من د. عبد الرحمن بدوي ود. فؤاد زكريا بنفس العنوان: «نيتشه».
(58) راجع حوله الباب الرابع، الفصل الثالث عشر، «ثانياً».
(59) عنهم جميعا، تجد إشارات متكررة في كتاب كولبه، «المدخل إلى الفلسفة»، المترجم إلى العربية الرصينة بقلم الدكتور أبو العلا عفيفي.
(60) تبقى إنجلترا أمينة دائما على التيار التجريبي في صوره المتنوعة.
(61) راجع فيما سبق هامش(37)، والمتن المقابل له.

الفصل الثاني

(62) أي إلى ميادين الاجتماع والاقتصاد والفن والإنسان بعامة.
(63)جمع فيما سبق الفصل الأول، «أولا».
(64) بسبب شدة الاختلافات ما بين المرحلتين.
(65) قامت أكبر حربين في تاريخ الحضارة الغربية ولا يفصل بينهما إلا عشرون عاما وحسب. وينبغي أن ننبه إلى أنهما في الحقيقة حربان غربيتان (أوربيتان)، وليست صفة «العالمية» إلا صفة غير دقيقة بسبب توسع رقعة الحرب واشتراك بعض القوى غير الغربية فيها. وكلا الحربين تدل على الأزمة العميقة التي وقعت فيها نهائيا الحضارة الغربية، بحيث أنهما تمهيد ضروري لتحللها مهما كان مظهر القوة فيها باديا، فهي قوة خادعة، وأسباب الانحلال تنخر فيها باستمرار وانتظام.
(66) سيأتي تفسير مدلول هذه المذاهب والاتجاهات كلها في ثنايا الكتاب.
(67) Newton وضع علم الطبيعة الغربي في شكله النهائي بنظريته في الجاذبية العامة على وجه الخصوص وباستخدامه للمنهج الرياضي في العلم الطبيعي. ولد 1642 ومات 1727 م.
(68) رياضي وطبيعي وفلكي فرنسي (1749- 1827 م).
(69) وهو ما يسمى بالتكنولوجيا.
(70) يقصد ما بعد النظرية النسبية ونظرية الكوانتم ومبدأ اللاحتمية (في القرن العشرين الميلادي).
(71) أي «حيوي» أو بيولوجي، أي كأن العالم كائن حي.
(72) أو «الكوانتم»، وأخرج النظرية ماكسر بلانك العالم الألماني (1858- 1947م).
(73) استخرج علماء كبار من هذه الوقائع نتائج أبعد من ذلك، حيث اعتقدوا أن في مستطاعهم، بالاعتماد على نتائج علم الطبيعة وعلم الحياة، أن يقيموا مذاهب روحية أو مثالية، بل وكذلك مذاهب مؤلهة. ولنشر هنا إلى أشهر أسماء هؤلاء. سير أرثر أدنجتون (1882- 1944 م)، سير جيمس جينز (1877- 1846 م)، ماكس بلانك (1858- 1947 م)، وذلك من بين المشتغلين بالفيزياء والفلك، وسير آرثر تومسون (1861- 1933م) وجون أسكوت هالدان (1860- 1936 م)، بين علماء البيولوجيا. وإذا كانت نظرياتهم تحتوي على جوانب صحيحة وطريفة، وخاصة في نقدهم للمادية،

إلا أن تأملاتهم الإيجابية تبدو أفكار هواة في أغلب الوقت، حتى أن الفلاسفة لا يعطونهم إلا القليل من الاهتمام. ومع ذلك فإن هؤلاء العلماء المتفلسفين قد أثروا أعظم تأثير في الجماهير. وقد يكون محل الاهتمام في نشاطهم الفلسفي شيئا واحدا: فمحض واقعة أن هذه النظريات قد صدرت عن علماء من أمثالهم يدل على أننا بعيدون جداً عن العقلية التي كانت مسيطرة خلال القرن التاسع عشر الميلادي. (هامش للمؤلف)

(74) أي أن العلم مجرد بناء عقلي ولا يدل بالضرورة على العالم الموضوعي. وهو ما يعني التأكيد على العنصر الإنساني والنسجي في تكوين العلم.

(75) راجع حوله «ثانيا»، فيما سبق من هذا الفصل.

(76) Theorie des ensembles

(77) زيد وعمرو فاطمة أفراد، ولكن «الإنسان» مفهوم كلي. فما هو نحو وجود هذا المفهوم؟ البعض يقول إنه يوجد وجودا نوعيا مستقلا عن الإنسان (وهذا هو المذهب «الواقعي» في إطار مشكلة الكليات)، والبعض الآخر يرى أنه مفهوم عقلي موضوعي ذو كيان خاص، ولكنه يوجد في العقل (المذهب التصوري)، ويقول البعض الثالث إنه مجرد اسم (وهذا هو المذهب الاسمي).

(78) انظر الفصل الرابع عشر، في الباب الخامس.

(79) توفي عام 1958.

(80) أي القول بوجود المعاني والكليات في ذاتها، فهو المذهب الواقعي المثالي، راجع هامش (77)

(81) انظر فيما يلي الباب الرابع، الفصلين الحادي عشر والثاني عشر.

(82) انظر هامش (59).

(83) نسبة إلى القديس توما الأكويني. راجع الفصل السابع والعشرين، من الباب السابع.

(84) هناك مدينة بنفس الاسم في سويسرا.

(85) أنظر معنى التعددية فيما يلي بعد سطور، والتعددية تقابل الواحدية والثنائية.

الفصل الثالث

(86) يقصد «بالأفكار الفاعلة» (idees-force)، عند الأول، الجانب الديناميكي والدافع في الأفكار، وهو يرى أن لكل فكرة جانبين: ففيها شيء من «التمييز»، لأن أي فكرة هي تمييز بشيء عن شيء، كما أن فيها شيئا من «التفضيل»، وهو يرجع التمييز إلى التفضيل، والتفضيل هو أصل للعمل، ضمنا دعوة إلى العمل واتجاه إليه، أما لالاند فانه يهم تاريخ الجامعة المصرية حيث حضر للمحاضرة فيها في العشرينات.

(87) Loi de la Dissolution، وقد كتب لالاند كتابا بعنوان: «التحلل في معارضة التطور»، وكلمة «تحلل» أو «انحلال» تؤخذ عادة بالمعنى السيئ، ولكنه يعطيها مضمونا إيجابيا، حيث يرى أن التقدم الأخلاقي لا يتم إلا بأن يأخذ الأفراد التنظيمات الاجتماعية الجامدة ويتمثلوها، ثم يشكلونها تشكيلا مرنا، أو أن «يحللوها»، حتى تصير في أيديهم أدوات ووسائل متمايزة. فالتقدم إذن شرطه انحلال القائم على التدريج، ليتحول من بعد حين إلى نظم أخرى متناسبة مع مقتضيات الحياة.

(88) Actualism والنشاطية، أو مذهب الفاعلية «في صورته المثالية يعتبر النشاط الروحي جوهر الحقيقة» («المعجم الفلسفي»، لمجمع اللغة العربية، ص 201). ولكن هناك للمذهب صوراً أخرى

غير هذه المثالية، ومنها الصورة المادية التي يثير إليها المتن.
(89) توفى عام 1958 م.
(90) Libido.
(91) وهو مترجم إلى العربية ترجمة وثيقة بقلم الدكتور مصطفى صفوان.
(92) أي لما يميز فرداً عن سواه.
(93) راجع فيما سبق هامش 25، (94) أو «الباطنية»، أو «الذاتية».
(95) أو «المطلق»، الذي هو الحقيقة الكلية. وهذه هي الفكرة الرئيسية في فلسفة هيجل كما نعرف.
(96) «اللطيف» هنا بمعنى الدقيق جدا مما لا يسهل إدراكه إلا لأصحاب الأذهان القوية، أو لاستخدام الانتباه المدقق.
(97) وهو ما يدل على نوع من التأثير، لأن التأثير لا يأخذ صورة القبول وحسب، بل ويدل عليه أيضا وبنفس القوة الرفض الشديد.
(98) أي باعتبار اتجاهه الشخصاني الذي يهتم بالشخص الإنساني.
(99) راجع الباب السابع، الفصل الثالث والعشرين.
(100) Schiller، وهو غير شلر الفيلسوف الألماني (راجع الفصل الخامس عشر)
(101) أي في خلال الربع الأول من القرن العشرين الميلادي.

الفصل الرابع

(102) هذا بالطبع رأي شخصي للمؤلف بل ومجرد، انطباع ووقائع الأيام تكذب توقعه، وكان قد راجع كتابه هذا عام 1951م.
(103) في مقابل الاهتمام بالآلة والتكنولوجيا.
(104) في هذا صدق المؤلف، وسوف تشهد الكنيسة الكاثوليكية نوعا من الثورة المذهبية والتغييرات العميقة في الستينات على الأخص، وما بعدها.
(105) في كتابه «تاريخ الفلسفة الغربية» المترجم إلى العربية.
(106) وهو من القرن الثالث عشر الميلادي (1225- 1274).
(107) أي عام 1850م. وهو عصر انتصار النزعة العلمية والمذهب المادي والتوجه الميكانيكي.
(108) أي في القرن الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين.
(109) مثل فرنسا وأسبانيا وإيطاليا. المقصود البلاد التي تعود لغاتها إلى اللغة اللاتينية.
(110) وهو ما يفعله سارتر وسارسل في فرنسا.
(111) أي في العصر الروماني حيث انتشرت الرواقية بين كافة الطبقات.
(112) يقصد في غرب أوربا بالطبع.
(113) وهي المشهورة باسم الوضعية المنطقية.
(114) أهم ممثليها في إنجلترا آير (Ayer)، وقد توفي عام 1989م.
(115) أي في قارة أوربا لأن الإنجليز كانوا يميلون إلى عزل «جزيرتهم» عن القارة.
(116) من الإحصاءات ذات المغزى أن لجنة «الاتحاد العالمي للجمعيات الفلسفية» (الذي أسس عام 1948 م) تتكون من 30 عضوا منتخبا، وهم موزعون على النحو التالي (حوالي عام 1950م): خمسة

من التوماويين، أربعة ميتافيزيقيين من تيار مختلف، جدليان، وضعي واحد، مثالي واحد، مادي جدلي واحد من (تشيكوسلوفاكيا) ووجودي واحد. ويدافع ستة من هؤلاء الثلاثين عن منهج المنطق الرياضي. وبالطبع فإن تكوين هذه اللجنة لا يعبر بدقة عن الأهمية النسبية للمدارس، ولكنه قرينة لها مغزاها. (هامش من المؤلف).

(117) راجع فيما سبق، الفصل الثاني.

(118) قارن فيما سبق (88).

(119)جمع جوهر Substance، والجوهر هو ما يقوم بذاته.

(120) انظر العرض الخاص بهسرل في الفصل الرابع عشر.

الفصل الخامس

(121) يقصد بها أن كل فكرة تتصل بشيء وتتجه إليه، فهناك إذن شيء في مقابل الفكرة، ويقع هذا الشيء خارج الفكرة، أي خارج الذات المفكرة ومستقلا عنها. هذا الشيء عند هسرل هو «الماهية».

(122) الأشياء، أي ما هو خارج التصورات أيا كان نحو وجوده، فعليا واقعيا، أم عقليا مثاليا.

(123) Reid فيلسوف إسكتلندي (1710-1796 م).

(124) عنوانه «مبادئ الأخلاق».

(125) أي المنهج الذي يهتم بالجزئيات الصغيرة أو بأجزاء الكل، في مقابل المنهج «الماكروسكوبي» الذي يهتم بالكل قبل الأجزاء، وبالكبير لا الدقيق.

(126) السنة التي يتوقف عندها متابعة المؤلف، ولكن رسل استمر منتجا ونشطا حتى وفاته (1970 م).

(127) أديب وكاتب فرنسي لاذع القول صريح ناقد، هاجم نظم عصره وأفكاره، دينية كانت أم سياسية وعقلية (1694- 1778 م).

(128) فيلسوف ألماني وعالم اهتم بفكرة التطور وطبقها على الفلسفة والدين (1834- 1919 م).

(129) ربما يقصد المؤلف «اسبوسيدوس» خليفة أفلاطون على رأس الأكاديمية.

(130) راجع فيما سبق، الفصل الثالث، «ثالثاً».

(131) كتب رسل كتاب عن فلسفة ليبنتز اكتشف فيه أشياء جديدة عن ذلك الفيلسوف (صدر عام 1900 م).

(132) الذي قال بأن الوجود هو الإدراك، وما لا يدرك غير موجود.

(133) لأننا لو أتينا عليه ببرهان مباشر لكان معنى هذا أننا نستطيع الوصول مباشرة إلى الموضوع، وهو ما لا تقول به النظرية.

(134) وهي التي تقول أن الموجود هو الظواهر وحسب، ولا شيء وراءه.

(135) الذات الترانسندنتالية مثلما الحال عند كانت، والمطلقة مثلما الحال عند هيجل.

(136) راجع فيما سبق هامش (119).

(137) لهذا الكتاب ترجمة إلى العربية، مثل أهم كتب رسل.

(138) أي الحتمية الناتجة عن الذاكرة. يراجع هنا تحليلات هيوم في هذا الصدد.

(139) لاحظ أن العصر هو عصر فرويد الذي نشر فكرة «اللاوعي».

(140) لأنه لا يمكن تفسير الشيء بمنتج عنه.
(141) وكلاهما يقوم به العقل، أو أن كليهما يعتمد، بلغة رسل، على ظواهر نفسية.

الفصل السادس

(142) أو «الوضعية المنطقية». انظر عنها عرضاً كتب الدكتور زكى نجيب محمود، ونقداً كتاب «أسس الفلسفة» للدكتور توفيق الطويل، وكتاب «ما هو علم المنطق» للدكتور يحيى هويدي.
(143) وهى مدينة الفيلسوف كانت بألمانيا.
(144) وله أكثر من كتاب مترجم إلى العربية.
(145) راجع في خصائص الفلسفة المدرسية هامش 13، والمتن المقابل له.
(146) ترجمها إلى العربية الدكتور عزمي إسلام، وله أيضا كتاب بعنوان: «فتجنشتين». كما ظهرت له ترجمة لكتاب فتجنشتين: «محاولات فلسفية».
(147) أي كان يمكن اختيار غيرها وغيرها، فهي ليست ضرورية.
(148) أي يعتمد على الاتفاق والوضع وليس فيه أية ضرورة.
(149) Indiscernables. وملخص المبدأ «أن ليس في الطبيعة شيئان متماثلان من كل الوجوه، وهذا من آثار عناية الله وسر ما في الكون من تنوع هائل». («المعجم الفلسفي» لمجمع اللغة العربية، ص 159- 160).
(150) من مثل «الروح خالدة»، «الإله موجود»، «الحرية حقيقة».... الخ.
(151) راجع في هذا المعنى «خرافة الميتافيزيقا» للدكتور زكى نجيب محمود.
(152) لأن حكمه في هذه الحالة سيكون قضية أساسية أخرى، تعرض على آخر ليحكم عليها، وهكذا...
(153) لانعدام أساس أول يقيني متفق عليه.
(154) الإحساس أمر داخلي وذاتي، والمشكلة هي الخروج منه إلى الواقع الخارجي الموضوعي. والمثال على موقفهم هو أنني، حين أرى المائدة، فإن الموضوع الوحيد الذي أدركه إنما هو محض إحساسي أنا بها، وليس تلك المائدة الخارجية، بخشبها أو معدنها، ذاتها. والواقع أن أصل هدا الموقف يرجع إلى نتائج تحليلات هيوم لعملية الإدراك.
(155) وبالتالي فانه يكون أمرا زائفا، حسب المبادئ المتقدمة في الصفحات السابقة.
(156) أي التحقق المنطقي.
(157) وهو أنه لا يوجد بين أيدينا غير الاحساسات، وليس من سبيل للوصول إلى الواقع الخارجي

الفصل السابع

(158) هناك تفسيرات أخرى للماركسية غير هذا التفسير، ولكنها أقل أهمية منه بكثير، ولن نعرض لها هنا. (هامش من المؤلف).
(159) أي من 1914 إلى 1917 م.
(160) نسبة إلى «المنشفيك»، أي الأقلية باللغة الروسية.
(161) أظهر هذا الخلاف مدى تدخل اللجنة المركزية للحزب الشيوعي السوفيتي وأجهزته الأيديولوجية في توجيه البحوث والنظريات العلمية، ونصب الحزب نفسه حكماً في موضوع

صحة النظريات وخطئها.

(162) وهو تعارض قد يدل على استقلال الوعي عن المادة.

(163) هذا «التصور الصحيح» هو الذي ينظر إلى التطور من خلال الجدل.

(164) «فئة» (Category)، أو «مقولة».

(165) «مطلقة»، أي لا تعرف إلا تفاعل الذرات فيما بينها.

(166) المثال التقليدي للانتقال من التغير الكمي إلى التغير الكيفي هو غليان الماء وتحوله إلى بخار. ولهذا المبدأ تطبيقات تاريخية وسياسية متعددة، وخاصة في تفسير الثورات.

(167) إذن فلا غائية ولا هدفية ولا عناية من قوة عظمى.

(168) التجانس هو كون مكونات الشيء من نوع واحد، من نفس «الجنس».

(169) أي مجرد القول بأن لكل معلول علة.

(170) لاحظ أن المذهب السوفيتي يشير كثيرا إلى لينين، وهى سابقة خطيرة في تحويل رجل السياسة إلى فيلسوف.

(171) أي تنتجه مادة وإن تكن حية.

(172) ستكون هناك معطيات ثانية أو ثانوية، من أهمها الوعي ذاته وكل منتجاته من فكر وأخلاق ودين وفن وتنظيم اقتصادي وسياسي.

(173) يجب تعميم هذه القضية بحيث يندرج تحت «المادة» كل التنظيمات الإنسانية التي تتجسد في أشياء وأعمال وقواعد.

(174) من هنا فإن الاقتصاد مثلا هو الذي يوجه الفكر والأخلاق والدين وليس العكس.

(175) راجع فيما سبق على الفور، «خامسا».

(176) وهدا هو نتيجة كل ما سبق ومعناه. ويرى الماركسيون أن الفن نفسه يتحدد ابتداء من النظام الاقتصادي القائم.

(177) إلى غير ذلك من كل مظاهر الحياة العقلية.

(178) طرق الإنتاج الزراعي تختلف عن طرق الإنتاج الصناعي، ولهذه نوع من العلاقات الاجتماعية غير تلك.

(179) من المعروف أن بعض المذاهب المثالية وصلت إلى القول بهذا على الدقة، ومنها مذهب برادلي: «الوجود هو الإدراك».

(180) المقصود هنا تلازم النظر والعمل، أو النظرية والتطبيق.

(181) لأن التقدم التكنولوجي يأتي بجديد دائما، فهناك إذن اكتشاف، أي معرفة.

(182) يقصد النظريات التي عرفها القرن الثامن عشر والتاسع عشر في الغرب.

(183) لأن البنية التحتية، الاقتصاد على الخصوص، هو الذي يحدد ويوجه البنية الفوقية، ومنها العلم.

(184) لاحظ التشابه الشديد هنا مع البراجماتية الأمريكية.

(185) وليس مع الحقيقة المطلقة.

(186) وهو ما يقوله الأساس النظري للمادية الجدلية.

(187) وهي فلسفة الفن، ويقال أحيانا «فلسفة الجمال»، ويقصد الجمال في الفن.

(188) سمى أحيانا بمذهب الالتزام.

(189) تمتلئ المسيحية، حين تعتمد على «العهد القديم» أو «التوراة» على الخصوص، بالتقريرات

التي يعارضها العلم. ونتذكر الضجة الكبرى التي قامت اثر ظهور نظرية دارون في التطور.

(190) وهم «الأبطال»، أو من يتخذون صورتهم بصفة عامة.

(191) أي الطبيعة والأبطال.

(192) وفيه يجد العدل بعد الظلم.

(193) من المعروف قول ماركس: «الدين أفيون الشعوب».

ملاحظات ختامية الباب الثاني

(194) المقصود «الفكرة الأساسية».

(195) على ضد ما كان يقول هيجل.

(196) الوعي هنا يعني العقل أو الذهن أو الإدراك.

(197) يقصد فلسفة الحياة والمثالية، على التوالي.

(198) يقصد على الخصوص هيراقليطس والمدرسة الذرية.

(199) راجع في هذا «أسس الفلسفة» للدكتور توفيق الطويل، الطبعة السابعة، 1978، ص 289 - 290.

(200) راجع فيما سبق، «خامسا»، من الفصل السادس

(201) يقصد فكرة التحزب والتعصب.

(202) هكذا الترجمة الحرفية، وهو تعبير انفعالي في إطار كان يستلزم لغة عقلية، كتلك التي يستخدمها المؤلف في السطر السابق مباشرة.

(203) يقصد الوضعية المنطقية.

(204) يقصد اعتمادها على نظريات تنتمي إلى العصور البائدة.

(205) يقصد أنها لم تعد تهتم بمعالجتها.

الباب الثالث

(206) الفيلسوف الوجودي. انظر الفصل العشرين.

(207) راجع الفصل الرابع والعشرين.

(208) وهي التي تقترب من المثالية.

(209) أي التأكيد على الأولوية المطلقة للوعي.

الفصل الثامن

(210) Croce، وله بالعربية كتاب مترجم في فلسفة الفن.

(211) أي المهتم بالتاريخ، في فترة 1450- 1600م.

(212) راجع فيما سبق، الفصل الأول، «رابعا».

(213) Vico، Labriola. والأول مفكر اشتراكي معروف، والأخير هو أهم فيلسوف إيطالي في القرن الثامن عشر الميلادي.

(214) منطقة في وسط إيطاليا.

(215) أي تحرير إيطاليا من الحكم الفاشي بقيادة موسليني، بعد هزيمة إيطاليا ثم ألمانيا في

الحرب العالمية الثانية سنة 1945 م.

(216) يقصد المذهب الذي ذاع في ألمانيا وينظر إلى كل شيء من منظور تاريخي. راجع الفصل الثالث عشر.

(217) سيأتي شرح القضيتين بعد قليل.

(218) أو «التصورية» conceptnalism .

(219) من «الحدس»، وهو الإدراك المباشر الفوري، عقليا كان أم حسيا.

(220) أي «الحسية»، والكلمة مأخوذة من اصطلاح يوناني يعني «الإحساس <Aisthesis

(221) وهي التي تتم عن طريق مفاهيم العقل وباستخدام القياس على الخصوص.

(222) أنا أعرف صديقي فلانا معرفة مباشرة، أما مفهوم «الإنسان» فإنه مفهوم «كلي» أو «عام».

(223) «حدوس» جمع «حدس»

(224) لأن وسيلة العقل هي القياس، وبالتالي فإن معرفته دائما غير مباشرة.

(225) لأن العالم أحداث وحسب، ولا تأتي العقلانية إلا من العقل

(226) وهذه هي النظرية الثانية بعد نظرية التصورية.

(227) من «صار يصير»، والمقصود بها التغير الدائم بغير انقطاع.

(228) هناك إذن: «المنطق»، «الاستيطيقا»، «الاقتصاد»، «الأخلاق».

(229) لأن الإدراك الحسي سابق على النشاط العقلي.

(230) وهكذا نرى أن كروتشه يوسع من معنى «الاستيطيقا» ليعود بالكلمة إلى معناها الأصلي في اللغة (اليونانية، وهو المتصل بالحس، بينما معنى الكلمة اصبح يدل على «فلسفة الفن والجمال»، وذلك في اللغات الأوربية، منذ القرن التاسع عشر الميلادي.

(231) «قبلي» أو «أولى»، أي مستقل عن الحس وسابق عليه.

(232) الصورة هنا يقصد بها المنتج الخيالي (Image).

(233) يدخل كروتشه هنا في عالم التعبيرات الأدبية أو شبه الأدبية.

(234) أي قابلة للدراسة في علم الفيزيقا (الطبيعة).

(235) راجع «ثالثا»، في هذا الفصل.

(236) هنا المقابلة بين الحي (الاستيطيقي) والعقلي.

(237) أي أن التصور (Concept) يظهر في شكل حكم أو قضية.

(238) «التاريخي» هنا هو ما يحدث في الزمان.

(239) لأنهما متكاملان.

(240) مثلما كان الحال عند هيجل.

(241) أو كاذبة، لأنها لا تصور الواقع الحقيقي.

(242) أو أي شيء محدد، والمقصود أنه لا يصل إلى الشيء ذاته بل يقترب منه وحسب.

(243) «تعسفي» أو «إصلاحي»، أي هكذا يظن الناس فيما بينهم أنهم يفهمون بإشارات من عندهم، ولكنها في الحقيقة بعيدة عن الواقع، ويقول كروتشه أن نستعيض عن الأشياء «ببطاقات» مثل فكرة «القط»، بينما الموجود في الواقع هو «هذا» القط المحدد أو ذاك.

(244) لأن كانت يقول:«الحدس... يتعلق مباشرة بموضوعه، وهو جزئي فالحدس إذن جزئي لا كلي، والميتافيزيقا تزعم إدراك الكلي».

(245) أي فلسفة كروتشه نفسه.

(246) أي العمل، ببساطة.
(247) أي إنه الأساس للنشاط الأخلاقي، كما أن الحدس الحسي أساسي للتركيب المنطقي.
(248) أي المذاهب الوضعية عامة في الأخلاق.
(249) راجع «رابعا» و «خامسا» مما سبق في هذا الفصل.
(250) لأن مستوى المفيد والنافع درجة أدنى من العمل، لأنه يرتبط بالجزئي، بينما يتعلق مستوى الأخلاق بالغايات العامة الكلية.
(251) أي أن من طبيعة العمل أن يقترن بمتعة، وان تكون المتعة نتيجة العمل.
(252) الغيرية تفضيل الغير على الذات.
(253) فهو إذن وجود جديد، ويدل هكذا على الحرية.
(254) أو «الجزويت»، وهم تجمع ديني كاثوليكي اهتم بالتربية، والتعبير المذكور من خلق خصومهم، ويعنون به شيئا من الحذلقة الزائدة ونوعا من النفاق.
(255) باسكال، رجل الدين والمفكر والرياضي الفرنسي المشهور (1623- 1662 م). كان خصما لليسوعيين.
(256) أي المقرر لدى كنيسة روما.
(257) التاريخ الحق عنده مسألة نظرية.
(258) الأديب الإيطالي الأشهر (1265- 1321 م)، وفريدته «الكوميديا الإلهية».
(259) وهو ينتمي إلى ميدان العام والكلي، بينما دانتي فرد جزئي.
(260) أي يتم في الزمان.

الفصل التاسع

(261) (La modalite du jugement) والمقصود «بالجهة» في المنطق طبيعة العلاقة بين المحمول والموضوع. وقد قال المدرسيون بقسمة ثلاثية: فنسبة الموضوع إلى المحمول إما ضرورية أو ممكنة أو ممتنعة. وستظهر المشكلة كذلك عند كانت.
(262) كان برنشفيك من أصل يهودي، ولكن تسامحه جلب له احترام الجميع.
(263) «بل» لأن باسكال رجل دين، وقد أشرف برنشفيك على إعداد طبعة مشهورة من كتاب باسكال «خواطر».
(264) أي أن هيكل العلم الطبيعي هيكل رياضي.
(265) أي هو بالاتفاق، فهو نوع من اللغة، ويمكن تصور اتفاقات أخرى. فليس العلم مطلقا.
(266) «العام»، أي التركيب الذي يدخل فيه كل شيء، أي كل المعارف.
(267) وهذا هو منطلق فلسفة كانت، وبه تتميز عن الفلسفات السابقة عليها.
(268) أي القول بأن الكليات توجد في الذهن، وليست مجرد أسماء.
(269) لكل حد مفهوم وما صدق. أي مضمون وما ينطبق عليه من أشخاص، مثلا: حد «الإفريقيين» أقل من حيث المفهوم وأوسع في الماصدق من «المصريين»، فهو أزيد في المضمون وأقل في الماصدق.
(270) أي القول بوجود الحقائق العقلية في ذاتها في عالم قائم بذاته.
(271) ما يريده برنشفيك هو جعل التصور خاضعا للحكم، وليس العكس.

(272) وخاصة التصور.
(273) في مقابل الاسم والحرف.
(274)(etre to be) . والمعروف أن كل جملة في اللغات الأوربية تستلزم فعلا، وفوق كل الأفعال هناك فعل «يكون». ونظام اللغة العربية مختلف.
(275) أو «المثالية».
(276) راجع هامش (261).
(277) إذن ما هو خارج العقل هو «اللاعقلي».
(278) في مقابل الأحكام النموذجية.
(279) الحكم الرياضي ضروري، لأنه لابد أن يكون على ما هو عليه، وسبب ضرورته هو أنه عقلي خالص ولا يدخل فيه أي عنصر تجريبي.
(280) بعبارة مبسطة: هناك الحكم الضروري والحكم الممتنع والحكم الممكن.
(281) المقصود أنه يميل إلى الوحدة، أن يكون واحدا.
(282) أي الذي يكون المحمول فيه جزءا من الموضوع.
(283) راجع هامش (261).
(284) فعالم إذن عالم قائم بذاته وهو ليس صورة من عالم الإدراك الحسي.
(285) أي بوجود عالمين منفصلين، عالم العلم وعالم الحياة اليومية.
(286) هذا المعنى سيترجمه البعض إلى فكرة «الاغتراب».
(287) المقصود الأشياء الخارجة عن الإنسان بأنواعها. أما الرياضيات فكأنها تنبع من ذات الإنسان.
(288) الفيثاغوريون جماعة فلسفية يونانية تنتمي إلى القرن الخامس ق. م. وعاشت الجماعة بعد ذلك لمئات السنين، ويعتبر علم الطبيعة عند جاليليو عودة إليهم.
(289) الذي قال بأن موضوع العلم ليس الطبيعة بل التصور أو الفكرة أو الماهية.
(290) يتهم برنشفيك أرسطو بأن معرفته معرفة لفظية محضة، وقد أخذت الكنيسة الكاثوليكية بسلطة أرسطو، فكانت معرفتها سماعية، أي بطريق النقل عن مصدر أول لا يرقى الشك إليه، من ناحيتين: ناحية الوحي وناحية أرسطو.
(291) أي إلى الغرب في الواقع، ولكن الحضارة الغربية تظن أنها هي الإنسانية الحقة.
(292) أي في الخروج من سجن الألفاظ والتوجه إلى الماهيات.
(293) أي المذهب الواقعي الذي يعتبر أن للماهيات وجودا قائما بذاتها في عالم خاص.
(294) وهو في الغرب نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر الميلاديين.
(295) الحركة الرومانتيكية، وفي ألمانيا خاصة، ذات طابع ديني بعض الشيء، وكانت تمجد عالم العصور الوسطى، راجع فيما سبق الفصل الأول، أولا.
(296) أي رفض وجود صور عقلية ثابتة للزمان والمكان في الذهن. لأن الزمان والمكان في النظرية النسبية لآينشتين نسبيان.
(297) هنا يظهر أحد معالم المثالية.
(298) كان برنشفيك يهوديا.
(299) في مفتتح إنجيل يوحنا: «في البدء كانت الكلمة»، أي الـ Logos)
(300) الإله محبة في المسيحية، وهو منقذ البشرية من السقوط.

(301) أي الخارج عن العالم، وهو إله اليهودية والمسيحية والإسلام.
(302) أي فعل (etre أو to be).
(303) بعد عهد النقليات والسمعيات ثم عهد العقليات.
(304) أي مباطنة الإله للعالم، وأن الوجود واحد في جوهره.

الفصل العاشر

(305) أي المدارس التي تعيد تفسير فلسفة كانت وتعتمد على أسسها.
(306) وكان المذهب الوضعي هو المسيطر
(307) وهو كانت.
(308) أي جزء من التكوين العضوي للإنسان، والصور القبلية يقصد بها الزمان والمكان.
(309) كان «كانت» قد رفض تماما إمكان قيام أي ميتافيزيقا.
(310) وكان كانت قد رفض هذا أيضا.
(311) أي ما بين 1919 و 1939 م.
(312) نسبة إلى جامعة باسم تلك المدينة و جنوب ألمانيا.
(313) وهي جامعة أخرى باسم مدينة ألمانية في الجنوب أيضا.
(314) أي اتفاق حول الرئيسيات مع التنوع في الفروع والتفاصيل.
(315) أنظر له، مترجما إلى العربية، «الدولة والأسطورة» وكتباً أخرى.
(316) أي إرجاع المفاهيم والتصورات إلى مجرد الظواهر النفسية.
(317) راجع فيما سبق هامش (33).
(318) الحدس يكون فقط للمحسوسات عند كانت.
(319) أي للأشياء في ذاتها (النومين).
(320) راجع فيما سبق، هامش (132) والمتن المقابل له.
(321) والملخصة في القول: «الوجود هو الإدراك».
(322) تعبير اصطلاحي مقابل للألماني: Bewusstsein Uberhaupt.)
(323) التعالي هنا يعني ما يخرج عن الذات، أي الوعي الذي نعايشه يوميا، والانحصار في الذات يعني عدم استطاعة الخروج من الوعي إلى الأشياء.
(324) من هنا أهمية «الحكم» المنطقي. راجع فلسفة برنشفيك أيضا (الفصل التاسع مما سبق).
(325) من مثل علم الطبيعة (الفيزياء) وعلم الفلك وغيرها.
(326) في مقابل «العقل العملي».
(327) وهو من أهم أجزاء كتابه «نقد العقل النظري الخالص».
(328) «الخالص»، أي المستقل عن التجربة والسابق عليها (أي القبلي أو الأولى).
(329) على التوالي بالألمانية: Gegeben ثم Aufgegeben، والمعطى يفرض وجوده على نحو مستقل وأقوى من مجرد «المقترح الذي يقترب من مضمون المادة الخام»، ويدل مصطلح «المقترح» كذلك على معنى الأمر الذي يصبح مسألة ينبغي القيام بمهمة تناولها .
(330) Panlogism .
(331) راجع آخر «ثالثا» مما سبق على الفور.

(332) هذا هو جدول المقولات عند كانت: أ) من حيث الكم: الوحدة والكثرة والجملة، ب) من حيث الكيف: الوجود والسلب والحد، جـ) من حيث الإضافة: الجوهر والعلية والتفاعل، د) من حيث الجهة: الإمكان والاستحالة، وجود-لا وجد، ضرورة-حدوث.

(333) أو «أولية»، أي سابقة على التجربة ومتحكمة فيها معا.

(334) فهي لا تأتي منها، بل من العقل.

(335) أي مدى حقيقتها.

(336) لا عقليا، أي خارجا عن المقاولات.

(337) توفي كانت عام 1804 م.

(338) هو مبدأ «الحكم».

(339) من Axiology، ومن «القيمة».

(340) كما كان الحال عند مدرسة ماربورج.

(341) لا عقلي، أي غير عقلي، أي غير العقل وحسب.

(342) لأن القيم تتعدد بطبعها.

(343) أي الوعي.

(344) Sein Sollen.

(345) أي يكون في مقابله، أو أمامه، أو بازائه.

(346) كما كان الحال عند مدرسة ماربورج.

(347) راجع فيما سبق هامش (322).

(348) أي تقوم بذاتها مستقلة عن الإنسان، وتفرض وجودها وضرورتها عليه.

(349) على نحو وجود الحجر والشجرة والكرسي.

(350) هي معيار للحساب، مثلا قيمة الجمال.

(351) وهو في هذا يشبه أفلاطون في «الجمهورية».

(352) أي الفكر العلمي.

(353) لأن الفهم عقاب وعلمي.

(354) التي قالت بها مدرسة ماربورج.

(355) أي العلوم الإنسانية، وتسمى أحيانا عند الألمان بـ «علوم الروح»

(356) لأن الاختيار تفضيل، وللتفضيل لابد من معيار، أي قيمة.

(357) Sinngebilde.

(358) المقصود ظاهرة الثقافة بالمعنى الاصطلاحي في علم الأنثروبولوجيا، القريب من «الحضارة».

(359) وهو «نقد ملكة الحكم»، وموضوعه الحكم الجمالي والغائية.

(360) المهم هنا هو فكرة «القانون».

(361) على التوالي: Gultigkeit ثم Geltung.

(362) أي أنها لا تدرك وليس لها وعي.

(363) القبول ضد النفي، والقبول وجود حقيقة، والنفي عدم.

(364) كما عند هيجل.

ملاحظات ختامية الباب الثالث

(365) أنظر الباب التالي.

(366) لأنها لا ترجع إلا إلى العقل.

(367) راجع «ثالثا» من هذا الفصل فيما سبق.

(368) الأفضل أن يقول «الإنسان الغربي»، لأنه لا يوجد إنسان مطلق، وإنساننا ليس مثل إنسانهم مهما كان هناك من تشابهات خارجية.

(369) سبق أن أشرنا أن المؤلف رجل دين كاثوليكي.

(370) أي الموجود وجودا فعليا، في مقابل المجرد.

الباب الرابع

(371) أو «عمليون»، أو «نشاطيون. قارن هامش (107).

(372) أي التغير المتصل.

(373) أي «ما يبقى بعد» أو «نتيجة لـ.

(374) بمعنى من لا يضع العقل مبدأ أول وأعلى.

(375) أي يحصرون الوجود الحقيقي في الذات، على نحو أو آخر.

(376) راجع بصفة عامة الباب السابق.

(377) هو القول بأن الوجود ليس واحداً أو اثنين بل موجودات متعددة.

(378) هو الاهتمام بالإنسان في هيئة الشخص، وليس لمجرد الكائن الحي فيه.

الفصل الحادي عشر

(379) للأخير كتاب عن كانت ترجمة إلى العربية أستاذنا الدكتور عثمان أمين.

(380) راجع حوله، الفصل الثاني، «ثالثا».

(381) أي ليس علم البيولوجيا وليد التجارب والملاحظة العملية، بل علم الحياة منظورا إليه بالتأمل العقلي.

(382) معظم كتب برجسون قد ترجمت إلى العربية ومنها هذا الكتاب الأخير.

(383) التجانس، أي أن كل مكونات الشيء تكون من نفس النوع أو «الجنس».

(384) أي الدراسة العلمية للظواهر الطبيعية بأنواعها، كما في كليات العلوم بالجامعات.

(385) راجع حالة ساعة اليد والشمس وحركتها.

(386) من دام يدوم، ومن الدوام، ويقصد بها امتداد الزمان على نحو متصل، والوعي الإنساني يتمتع بهذا الامتداد على نحو ذاتي معاش، فهي تعارض الزمان الخاضع للقياس والحساب.

(387) أو: (القدرة Faculte).

(388) Homo Faber ، وهناك أيضا «الإنسان المتأمل»، أو «الحكيم»، أي من حيث هو فاعل أو من حيث هو عارف.

(389) أي أنه مخصص لإدراكها.

(390) الظواهرية هي القول بأننا لا نعرف من الأشياء غير ما تظهر لنا عليه، ولا شأن لنا بها هي عليه في ذاتها.

(391) وهذا على خلاف موقف كانت.
(392) أي التقطع. والاستمرار واللاإستمرار من أهم الأفكار المستخدمة في العلوم الطبيعية والإنسانية على السواء.
(393) زينون، الفيلسوف اليوناني المعروف، من القرن الخامس ق. م.، حاول أن يثبت أن القول بالحركة، وبالتعدد، يؤدي إلى تناقض.
(394) البسيط ضد المركب.
(395) أي أن المكان صورة متناسبة مع العمل الإنساني ولأغراضه وحسب، وليس موجودا بذاته أو مطلقا.
(396) أي ما يحدث في النفس وما يحدث في الجسم.
(397) أي أن كليهما يحدث مستقلا عن الآخر ولكن في نفس الوقت.
(398) أي لا يبرهن على أن أيا منهما هو علة الآخر.
(399) وهي بحسب التعريف ليست بذات أساس ولا مقابل فيزيولوجي.
(400) باختلاف كيفي وليس كميا وحسب.
(401) كما في المدرسة السلوكية الأمريكية (وزعيمها واطسن)، وعند بافلوف الروسي صاحب التجارب الشهيرة على الحيوانات.
(402) أي أن ما نحس به لابد بالحتم أن نحس به، فلا حرية ولا اختيار.
(403) وليس عن مجموعة من الظروف المسبقة الداخلية والخارجية، التي تدفع إليه، أي إلى ذلك الفعل، دفعا ولا لضرورة أو الحتم.
(404) ومنها أن هناك حرية وأن الحقيقة غير ما يدركه العقل.
(405) إشارة إلى ظاهرة الذاكرة.
(406) أي عند أتباع دارون الذي توفى عام 1882 م.
(407) بل هي كيان متعين واقعي فعلي.
(408) بالمعنى الحسن للكلمة.
(409) أو «الانطلاقة» أو «الاندفاعة» (Elan Vital) وهذا هو المفهوم الرئيسي في فلسفة برجسون.
(410) من مثل النحل والنمل.
(411) مثل أعضاء الحس، واليدين وغيرها.
(412) قارن عمل العين مثلا.
(413) أو المصنوعة.
(414) مثلا فكرة «الضد» تمتلئ بما لا نهاية له من المضمونات.
(415) حين يتعرض للحقيقة مثلا، والكلام انتقاد للعقل حين يتعدى حدوده.
(416) أو «مما في الكينونة».
(417) الذي تأتي منه تلك التشبيهات.
(418) الذي «يثبت» و«يسكن» ولا يستطيع إدراك الديمومة المتغيرة.
(419) أي أن الفكر مكون من مقاطع ثابتة تبدو متحركة ظاهرا، كما هو الحال في السينما. وهذا التعبير الأخير أصله كلمة يونانية تعني «الحركة».
(420) أي ضد الجماعات الأخرى.
(421) وهو ما يضاد الطابع «الاجتماعي» ومن هنا «الجمعي»، إذن اللافردي واللاشخصي.

(422) وهو، أي وجود موضوع محدد، ما يعني طابع الجمود والسكون.
(423) من يقول التطلع يقول التفتح.
(424) وفي الإلزام شيء من الانغلاق.
(425) على التوالي من المادة ومن الديمومة.
(426) راجع «ثانيا»، مما سبق في هذا الفصل.
(427) أي مخلوطا بالعقل كما يفهمه برجسون.
(428) أي السيد المسيح، وتجمع هذه الموعظة الهامة أصول الأخلاق المسيحية (إنجيل متى، الإصحاح 5- 7). والمعروف أن برجسون من أصل يهودي، ولكنه تحول في أخريات حياته إلى الديانة الكاثوليكية لاحظ أنه لا يهتم أي اهتمام بالتصوف الإسلامي، لأنه لا يفكر إلا على تراثه، ولأهله ولأصحاب ثقافته، مثله مثل سائر من يؤرخ لهم هذا الكتاب.

الفصل الثاني عشر

(429) من الوجهة المنطقية.
(430) لأن هدف المعرفة هو حل المشكلات.
(431) له كتاب مشهور في «مبادئ علم النفس» وله أيضا كتاب طريف عن «أنواع من التجربة التصوفية». وله كتب كثيرة مترجمة إلى العربية.
(432) راجع فيما سبق، «ثالثا»، من الفصل الثالث.
(433) القول بأن الوجود واحد لا يعرف التعدد.
(434) الإمكان ضد الوجوب أو الضرورة.
(435) من أصل يوناني يعني البخت أو المصادفة.
(436) وسخروا منه لاتجاهه «الأمريكاني» هذا، وذلك في القارة الأوربية.
(437) هو إذن لم يقصد المنفعة الأنانية لفرد بعينة، فهو يراعي الطابع الاجتماعي.
(438) الدين الذي يؤدي إلى التفاؤل والبشر والنجاح ينبغي الاعتقاد في صوابه، والعكس بالعكس.
(439) أي أنه لا يتعرض لحقيقة العقائد الدينية وفسادها.
(440) مادام خصبا، فهو يمكن أن يؤدي إلى نتائج حسنة ومفيدة.
(441) انظر كتاب الدكتور عثمان أمين في سلسلة «نوابغ الفكر الغربي» بدار المعارف.
(442) الذي هاجم السفسطائيين كما نعرف.
(443) وهو نفس موقف السفسطائيين الذي يعرض له أفلاطون وأرسطو ليهاجمانه.
(444) أي في الميتافيزيقا.
(445) Experience وقد ترجم الكثير من كتب ديوي إلى العربية، بفضل أساتذة التربية الذين اشتغلوا على أفكاره، وبفضل دار النشر الأمريكية «فرانكلين»
(446) راجع لديوي كتاب «المنطق» مترجما إلى العربية بقلم الدكتور زكي نجيب محمود.
(447) لاحظ رنة السحرية من المؤلف الأوربي بازاء الأمريكيين.
(448) Dialectica.
(449) Gonseth.
(450) أي ثابتة دائما وأبدا وفي كل مكان وزمان.

(451) أي أن الحقيقة في خدمة الحياة، لا أكثر.
(452) أي التي تعيد النظر في العقائد القديمة لتجعلها موائمة للعصر.
(453) وأداة البحث فيها هو العقل.
(454) وهو صورة ثمن «الحكم».
(455) أي الأشياء.
(456) Conventionnel، أي خاضع للاتفاق ولا يدل على طبيعة الأشياء.
(457) ولا يكتشف ذلك النظام في الطبيعة.

الفصل الثالث عشر

(458) راجع فيما سبق، الفصل الأول بوجه عام.
(449) Hermeneutique وسيعرف هذا الاتجاه ذيوعاً هائلاً، من بعد الحرب العالمية الثانية، وإلى اليوم، وخاصة في ألمانيا وفرنسا.
(460) على التوالي بالألمانية Erklaren و Verstehen.
(461) وهو مترجم إلى العربية. وانظر كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوي حول مؤلفه.
(462) إن كل ثقافة تنشأ وتنضج وتشيخ وتموت.
(463) يؤمل توينجي في استمرار الحضارة الغربية في الحياة بفضل الدين، بينما تنبأ إشبنجلر بموتها.
(464) له ملخص بالإنجليزية، ولهذا الموجز ترجمة بالعربية. وقد ترجم إلى العربية عددا آخر من كتب هذا المؤرخ. واكتمل كتاب «دراسة في التاريخ» بظهور المجلد العاشر منه في عام 1954 م.
(465) أي إنجلترا وأمريكا.
(466) Eccentricité.
(467) قوم سبقوا اليونان في نفس المنطقة وكانوا يعيشون في سلام.

ملاحظات ختامية الباب الثالث

(468) المقصود الفكرة الرئيسية، كما سبق وأشرنا.
(469) هو النظرة الحيوية.
(470) من مثل الألوهية.
(471) يقصد الحقيقة الموضوعية.
(472) وذلك فيما بعد الحرب العالمية الثانية.

الباب الخامس

(473) يقول المؤلف حرفيا: «العالم».
(474) مفهوم الماهية من أهم مفاهيم الفلسفة، والمعنى الأساسي للكلمة يدل على ما يتقوم به الشيء أو الفكرة من حيث الأساس. يقول الجرجاني في «التعريفات:< «الماهية تطلق غالبا على المتعقل، مثل المتعقل من الإنسان وهو الحيوان الناطق، مع قطع النظر عن الوجود الخارجي. والأمر المتعقل من حيث أنه مقول في جواب ما هو يسمى ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج

يسمى حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الأغيار هوية، ومن حيث حمله للوازم في ذاتا، ومن حيث يستنبط من اللفظ مدلولا، ومن حيث أنه محل الحوادث جوهرا».

(475) راجع الفقرة الأخيرة من «سادسا»، من الفصل الرابع عشر.

(476) راجع الباب السادس، الفصل السابع عشر.

(477) راجع الباب السابع، الفصل الثاني والعشرين.

(478) يعد المؤلف الرئيسي لرومان انجاردن، «المعركة حول وجود العالم»، واحدا من أهم المنشورات الفلسفية الحديثة. ولكن لن نستطيع الحديث عنه هنا للأسف، ولا حتى إدخاله في إطار الفلسفة الأوربية الحالية، لأن الكتاب لا يوجد إلا باللغة البولندية، وهي لغة لا يقرأها معظم فلاسفة أوربا. ولا نشير إلى الأمر هنا إلا لمجرد الاحتجاج في هذه المناسبة على عادة سيئة، ولكنها سائدة، وتتمثل في نشر المؤلفات الفلسفية بالمعنى الدقيق في لغات وطنية لمؤلفيها، بينما هذه اللغات لا تكون دوائرها إلا محدودة بالضرورة إلى مدى أو آخر، وهذا، على الأخص، هو حال اللغة الفنلندية واللغة البولدية واللغة الهولندية. وينبغي أن يتقرر نشر مثل هذه المؤلفات في لغة واحدة وحسب، والإنجليزية هي أنسب اختيار في الظروف الحالية. والواقع أن الدراسة الجادة للفلسفة تفترض معرفة اليونانية واللاتينية، فإذا أضفنا اللغات الأوربية الرئيسية الثلاث (الإنجليزية والفرنسية والألمانية)، أصبحت اللغات التي ينبغي أن يتعلمها دارس الفلسفة الأوربية خمسا، ولا يوجد ما يمنع من إضافة أية لغات أخرى إلى ما لا نهاية. (هامش من المؤلف).

الفصل الرابع عشر

(479) يعرف أرسطو بدقته في الاصطلاح.

(480) المقصود اهتمامه بالتحليلات الدقيقة والألفاظ ونوع من التجريد، وراجع أول فقرة من «ثالثا» فيما يلي.

(481) راجع فيما سبق ما كتب عنها، في الفصل العاشر.

(482) أي طريق الفينومينولوجيا.

(483) أي فلسفة تضع المبادئ لكل جوانب المعالجة الفلسفية التالية ولشتى الميادين

(484) قارن في هذا ما بدأ به برتراند رسل.

(485) هو المنهج الفينومينولوجي.

(486) لأن كانت لا يهتم بالمضمون أو بالموضوع، أو بالشيء في ذاته، أي اهتمام.

(487) أو «الظواهري» أو «الظاهراتي»....

(488) من المعروف أن أرشيف هسرل، أصبح موضعاً للدراسة، بعد وفاته، وإلى اليوم. وهو يضم الكتابات التي لم تنشر في حياة هسرل.

(489) انظر فيما سبق «أولا»، من الفصل الأول وهامش (25).

(490) سيأتي تعريفه بعد قليل.

(491) «معياري»، أي يضع قواعد الصواب والخطأ.

(492) وهو نفس موقف أرسطو في الواقع (راجع في هذا موقفه من مبدأ عدم التناقض).

(493) أهمها قانون الذاتية وقانون عدم التناقض وقانون الثالث المرفوع.

(494) أي سابقة على التجربة.

(495) أي تصوري الذي أتمثله فعلا حين أفكر في «إنسان» أو «عربة»...
(496) لأن المهم هو مضمونه الموضوعي، أي الماهية.
(497) أي الفكرة باعتبارها كائنا بذاتها، أي شيئا بالمعنى الأعم.
(498) هو صورة نستخرجها بالاستقراء من مجموع خصائص أفراد ذلك الكلي. وموقف هسرل أن الكلي ليس كذلك، بل هو كيان قائم بذاته، وليس مجرد «مستخرج».
(499) Signification.
(500) وهو ما يعني العودة إلى الموضوعية الأنطولوجية، كما كان الحال عند أرسطو.
(501) Identique.
(502) هناك إذن ثلاث وظائف للمدلول: المعنى والمضمون والموضوع، كما سيلي.
(503) Bedeutungsverleihende Akte.
(504) Bedeuntungserfullende Akte.
(505) Bedeudungskategorie.
(506) Das Originar Gebende Bewusstsein.
(507) وهو ما كان يراه كانت.
(508) المقصود نظرية المثل، التي تقول بوجود الكليات «في ذاتها» و «بذاتها»، في عالم مفارق.
(509) أي يمكن وجوده وعدمه على قدر متساو من الإمكان.
(510) أي التوقف عن الحكم.
(511) معنى «الأقواس»، كما في حالة وضع جملة عرضية في أثناء عرض موضوع أساسي، فهي توضع بين أقواس.
(512) Reduktion.
(513) Eidetische Reduktion.
(514) الكلمة مأخوذة من المصطلح الديكارتي.
(515) مصطلح أرسطي، يعني المادة، أو ما تدخل عليه الصورة لتحدده فيصبح محددا.
(516) يلاحظ وفرة المصطلحات ذات الأصل اليوناني عند هسرل، والمصطلحات الأربعة الأخيرة يونانية، وتعود، في معانيها الأصلية، إلى أرسطو وأفلاطون.
(517) يتجلى هنا اتجاه هسرل نحو المثالية.

الفصل الخامس عشر

(518) راجع فيما سبق، الفصل الثالث عشر، «أولا».
(519) سيأتي ذكرهما بعد قليل.
(520) على غير برجسون مثلا الذي يهتم بفكرة الحياة ككل.
(521) مؤلف ورجل دين مسيحي وفيلسوف (354- 430 م) كانت فلسفته نابعة من تجاربه الشخصية وتجولاته بين المذاهب والأديان.
(522) رجل دين بروتستانتي وعالم اجتماع وفيلسوف تاريخ (1865)-1923 م.
(523) أي انتقل من مستوى المعرفة إلى مستوى الحياة العقلية.
(524) نسبة إلى الشخص الإنساني، والمذهب بهذا يعز بكرامة الشخص وحريته ويعتبره قيمة في

ذاته، وليس مجرد رقم بين الأرقام.

(525) وهو السيد المسيح.

(526) فالعلاقة ليست علاقة معرفة وحسب.

(527) Washeit ، من Was الألمانية، أي «ما» كذا؟

(528) مثلما كان الحال عند كانت.

(529) راجع هامش (255).

(530) يقول «المعجم الفلسفي» لمجمع اللغة العربية إن المطلق لغة هو ما كان بلا قيد، لا وثاق، واصطلاحا هو في النطق مالا يتوقف إدراكه على غيره ويقابل المضاف، وفي الأخلاق والسياسة هو ما لا يحده حد وإلا يقيده قيد، ومنه الخير المطلق والسلطة المطلقة، وفي الميتافيزيقا هو ما لا يفتقر في تصوره ولا في وجوده إلى شيء آخر، ومنه الوجود المطلق، وضده النسبي.

(531) الميتافيزيقا.. أو ما بعد الطبيعة. والميتا-أنثروبولوجيا.. أو ما بعد الأنثروبولوجيا.

(532) Intentionale Gegenstande Des Fuhlens.

(533) أو «أولية»، وسبقت الإشارة إلى المعنى.

(534) أي مصدرها المجتمع في النهاية.

(535) حين هاجم العقل التحليلي على الخصوص.

(536) لأنها مرتبطة بالعمل أوثق من غيرها، وبالتالي أقرب إلى ميدان الجهد والقصد.

(537) كنوع الأمر القطعي في فلسفة الأخلاق عند كانت.

(538) أو «الإحساس» أو «الحس» أو الوجدان (Sentiment).

(539) Konkrete Seinseinheit Von Akten ، أو «وحدة الأفعال الوجودية المتعينة».

(540) المخترع الأمريكي الشهير للتلغراف والتليفون والمصباح الكهربائي وغيرها.

(541) هو اللاطبيعة.

(542) أو أن كل شخص معين «يحوز» أو «يملك» في داخله شخصا «منعزلا» وآخر «جماعيا»، معاً

(543) نسبة إلى الماهية.

(544) الفيلسوف الفرنسي المعروف، مؤسسة علم الاجتماع الغربي.

(545) يتفق هذا كله واتجاهات المسيحية.

(546) ens ase ، أو «واحد بذاته».

(547) يواجه اللاهوت المسيحي مشكلة أن الإله تجسد بشرا.

(548) أي تعتمد على أمور أخرى، فهي ليست مطلقة.

(549) قارن مثلا إله أرسطو، «المحرك الأول الذي لا يتحرك».

(550) وبالتالي كان من السهل عليه تعويض برود مضمون فكرة الإله الأرسطي.

(551) لاحظ تناسب هذه الأفكار مع مجتمع يقوم على الطبقية.

(552) لأن الحب أوسع دائما وأرحب.

(553)Unbegrundliches Plus . قارن «المتعالي» عند ياسبرز.

(554) «محبة العالم في الإله»، أي من خلال محبة الإله.

(555) انظر الفصل الحادي والعشرين، سادساً.

ملاحظات ختامية الباب الخامس

(556) المقصود أنها مستقلة عن الإنسان وتفرض نفسها عليه، ووجودها موضوعي.
(557) عند شلر.
(558) راجع الباب الأول من هذا الكتاب.
(559) يقصد أنها أهم، على هذين المستويين، من فلسفة الحياة.

الفصل السادس عشر

(560) يقصد سارتر ومارسل وإنتاجهما الأدبي.
(561) في مقابل «الوجودية الأدبية» أو الصحفية.
(562) شاعر ألماني تغنى بالعزلة والموت.
(563) حاول بعض المؤرخين إدخال هؤلاء في طائفة الفلاسفة الوجوديين.
(564) نسبة إلى فلسفة القديس توما الأكويني التي تسير على خط أرسطو.
(565) انظر الفصل الرابع عشر، «رابعا».
(566) راجع «رابعا» مما يلي.
(567) حيث توفي عام 1855 م.
(568) حاول تقديمه في مصر الدكتور عبد الرحمن بدوي. فانظر كتاباته، وعلى رأسها كتاب «الزمان الوجودي».
(569) وكانت صاحبته، وظلا معا وإن لم يتزوجا، ولها مؤلفات مشهورة أهمها «الجنس الآخر»، و«من أجل نظرية في أخلاق الغموض».
(570) وهو من أتباع الاتجاه الفينومينولوجي، ولكنه توفي مبكرا في عام 1961 م.
(571) للأول كتاب مترجم إلى العربية هو «العزلة والمجتمع».
(572) الوجود هنا بالمعنى الميتافيزيقي التقليدي، أي الوجود الموضوعي. حول لافل، انظر فيما يلي: الفصل الحادي والعشرين، «خامسا».
(573) المسماة باللغات «الرومانية».
(574) «تراجيدي» لأن حياته كانت حياة ألم، و«ذاتي» لأنه مرتبط كل الارتباط بشخصه.
(575) يقصد وقوع الحضارة الغربية في أزمات روحية ومادية شديدة إلى حد اليأس.
(576) على نحو ما كان يفعل هيجل.
(577) إشارة إلى «أسرار» العقيدة المسيحية، وفي مقدمتها التجسد.
(578) وهو الخاص بوجود الماهيات موضوعيا.
(579) راجع فيما سبق، مقدمة الباب الرابع.
(580) وهما الفلسفة الفينومينولوجية وفلسفة الحياة.
(581) راجع الباب الأول.
(582) على التوالي عند هيدجر وياسبرز ومارسل وسارتر..
(583) هنا يستخدم فعل الكينونة في اللغات الأوروبية.
(584) راجع فيما سبق هامش (371)، والمتن المقابل له
(585) لأن فعل الكينونة يدل على السكون.

(586) أي تبعية للعالم وتبعية للبشر.
(587) أي الوجود الموضوعي.

الفصل السابع عشر

(588) توفي هيدجر عام 1976م. وقد ترجم عدد من كتبه إلى العربية.
(589) يحتوي كتاب «خطاب حول المذهب الإنساني»، وكأنه من كتابات هيدجر اللاحقة على «الوجود والزمان» على آراء ومواقف تدل على تحول في اتجاه فكره. ولكن حيث أن هذا التوجه الجديد مثار إليه وحسب في تلك الكتابات الجديدة، وليس مفصلا، فإننا لن نشير إليه هنا. (هامش من المؤلف).
(590) من «هذا»، الدالة على وجود الإنسان «هناك». وهي تقابل ecce اللاتينية. وقد عرف دنز سكوت هذا المفهوم، وهو يحدده على النحو التالي: «هو ما يجعل فردا (أو موجودا جزئيا) هو ما هو، ويميزه عن كل آخر».
(591) هذا الاصطلاح نقترحه ليقابل man بالألمانية و on بالفرنسية، وهو ما يدل على الكيان الجمعي الذي يظهر في الفاعل المجهول وغير المحدد، والذي يعبر عنه تعبير «يقول الناس».
(592) الشخص العادي، في حياته اليومية التي يقع خلالها تحت تأثير وجود «الناس»، لا يفكر في موته، إنما الموت عنده هو موت الآخرين، لذلك يهرب الإنسان، «الموجود - هناك»، إلى هذا النحو من الوجود لكي لا يفكر في موته هو، وليبعد عنه قلقه.
(593) راجع «رابعا»، مما سبق في هذا الفصل.
(594) حتى عام 1950 م.

الفصل الثامن عشر

(595) توفي عام 1980 م). وترجم إلى العربية عدد كبير من مؤلفاته من شتى الأنواع، ومنها كتاب «الوجود والعدم».
(596) وذلك بالمعنى المحدد في الباب السابع، راجع الفصل الحادي والعشرين، «أولا».
(597) يقصد أنه يضع عددا من المبادئ، ثم يأخذ في استنباط نتائجها.
(598) راجع الفصل الرابع عشر، «رابعا».
(599) أي ممكن الوجود، في مقابل واجب الوجود.
(600) انظر من بعد، الفصل الرابع والعشرين، «ثانيا».
(601) روائي فرنسي مشهور (1871- 1922 م.)، صاحب «البحث عن الزمن الضائع»، في عدة مجلدات.
(602) من الألوهية على الخصوص.
(603) هذا المثال وغيره من أمثلة سارتر نفسه.
(604) الوجود عند بارمنيدس (توفي حوالي 470 ق. م.) واحد ساكن خالد، لم ينشأ ولا يفنى.
(605) أي أنه ليس «وجودا-في-ذاته».
(606) أي حينما ينفي ذاته.
(607) أو ليس بكائن، أو لا يوجد.

(608) وهو المستقبل.
(609) أي ما سيأتي: à venir
(610) أي موضوعاتنا نحن.
(611) أي تملك الآخر وتملك حريته.
(612) أي غير قائم، ولو كان قائما لما أصبح ممكنا.
(613) في تقسيم الكلمة على هذا النحو ما يشير إلى رمية أو قذفة إلى الأمام.
(614) عذب المسيح وصلب من أجل أن يحيا الإنسان.
(615) راجع هامش (34).
(616) رجل دين ومتفلسف كاثوليكي (1033- 1109 م). قدم «الحجة الوجودية» على وجود الإله، بإثبات ذلك الوجود تأسيسا على محض نسبة صفة الكمال إلى الإله في الذهن، لأن الإله الكامل لابد أن يكون موجودا، لأن الوجود أحد الكمالات.
(617) انظر الفصل الرابع، رابعا، وقارن الفصل الثاني، سابعا.

الفصل التاسع عشر

(618) توفي عام 1973م.
(619) حتى 1950 م.
(620) العيني، في مقابل المجرد، هو القائم بالفعل وعلى نحو مشخص ومفرد . وتعتبر ثورة كيركجارد الدانمركي على هيجل الألماني أبرز تعبير عن الاهتمام بما هو عيني في الوجود. ويمكن القول أن الوجودية، بوجه عام، فلسفة عينية.
(621) أي وقت تأليف الكتاب: كما في إشارات أخرى ستلي.
(622) شغلت مشكلة الجسد الإنساني اهتمام سائر الفلاسفة الوجوديين، على درجات متفاوتة وأشكال شتى.
(623) أي أنه ليس خارج الوجود و«متفرجا» عليه، بل هو مندمج فيه بالضرورة.
(624) إشارة إلى فلسفة برجسون.
(625) Homo Viator.
(626) لأنها لا تجعل طرف العلاقة مجرد هو، أو كائن موضوعي لا صلة لنا به، إنما هي ترى فيه «الأنت»، الذي نناديه.

الفصل العشرون

(627) توفي عام 969 م. وتمت ترجمة بعض كتبه إلى العربية.
(628) أي الحديث عن الألوهية بلغة العقل.
(629) راجع الفصل السادس عشر، مما سبق.
(630) انظر، فيما يلي، آخر «ثامناً».
(631) وهو ما يقابل الإله.
(632) أي أن الإنسان كائن عرضي، وليس ضرورياً، ويعيش في الزمان.
(633) المقصود التتالي، وخروج شيء من شيء.

(634) لأنها توجب الخروج إلى الوقائع من أجل التبرير.
(635) المقابلة في هذه السطور تقوم، من جهة، بين الوجود الإنساني (المرتبة الوجودية، إمكانية الاختيار، الزمان في اللحظة، الحاضر الأبدي)، وبين الموجود من جهة أخرى (المقدار، الإمكانية الموضوعية، الضرورة، الزمان اللانهائي).
(636) الجسم عامل للتقييد والتحديد.
(637) أفكار المسيحية عن الخطيئة هي الخلفية الضرورية لكل هذا.
(638) تبرير فلسفي للتصور المسيحي عن الألوهية.
(639) تعريف للفلسفة عند أفلاطون، في محاورة «فيدون».

ملاحظات ختامية الباب السادس

(640) الذين يتناولهم الباب السابع.

الفصل الحادي والعشرون

(641) سيأتي بعد قليل الحديث عن التفرقة بين الأمرين.
(642) أو «الأفلاطونية الجديدة»، أو «المحدثة»، وأهم فلاسفتها أفلاطون (توفى عام 270 م).
(643)
(644) راجع، فيما سبق، الفصل العاشر، «رابعاً».
(645) الفلسفة اليونانية تدور من حول مشكلة الوجود، بينما تصبح المعرفة هي موضوع الفلسفة الأول عند كانت.
(646) راجع، فيما سبق، الفصل الأول، «ثانيا»، والفصل الثاني، «سابعا»، وغير ذلك من المواضع.
(647) أي الكلام في الألوهية بوسيلة العقل الطبيعي، في مقابل الوحي.
(648) راجع، فيما سبق، هامش (620).
(649) راجع الفصل الأول، «رابعاً» و «خامساً»، حول أسماء أهم الفلاسفة الفرنسيين في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي.
(650) توفي عام 1951 م.
(651) أي المتطرفة.
(652) قارن هامش (638)، من قبل.

الفصل الثاني والعشرون

(653) كما عند باركلي، على سبيل المثال.
(654) المقصود الفلسفة التي تقدم المبادئ المؤسسة، ولكننا لا نصل إليها إلا بعد دراسة العلوم الأخرى والإشارات هنا كثيرة إلى مفاهيم لأرسطو. ومعنى التقرير التالي في المتن هو أننا نصل إلى المبادئ الأولى بعد بحث يقتضي زمناً طويلاً، بينما تلك المبادئ سابقة منطقياً وقائمة منذ البداية وقبل البحث. والذي يقوم بالبحث هو «العقل العارف»، وما يدرك المبادئ هو «العقل المدرك للماهيات».
(655) وفي هذا معارضة واضحة للفلسفة الكانتية.

(656) لأن كل شخص لا يستطيع أن يتمثل الروح الموضوعي في كماله.
(657) أي يصبح كل منهما «موضوعا» للآخر.

الفصل الثالث والعشرون

(658) هذه هي الخلفية التي يعمل في إطارها عقل ذلك الفيلسوف، وهو لا يفكر في غيرها.
(659) من أهم مؤسسي العلم الغربي (1564- 1642 م).
(660) أو نظرية «الكوانتم»، قدمها العالم الألماني ماكس بلانك. راجع هامش (73).
(661) الجوهر، عند اسبينوزا، هو ما يكون في ذاته، وما لا يفهم إلا من خلال ذاته، ولا يحتاج في وجوده إلى شيء آخر، بحيث إنه لا يوجد في النهاية إلا جوهر واحد، هو الطبيعة أو الإله.
(662) إله أرسطو هو المحرك الأول الذي لا يتحرك، عقل خالص لا يفكر إلا في ذاته، ولا صلة له بالعالم، ولا بالإنسان من باب أولى.

الفصل الرابع والعشرون

(663) يمكن إيجاز أبرز اتجاهات الفلسفة الكاثوليكية الحالية فيما يلي:
أولا: الاتجاه الأوغسطيني (نسبة إلى القديس أوغسطين)، وهو اتجاه حدسي فعلي، وغالبا ما يكون براجماتيا كذلك، ويمثله يوهانس هسن وبيتر فست.
ثانيا: الاتجاه المدرسي الجديد (ذو توجه عقلي)، وفيه:
1- أتباع دنز إسكوت (المدرسة الفرنسسكانية)
2- أتباع سوارز (وهم ب. سكوك، ل. فوتشسر،
3- التوماوية، وفيها: أ مجموعة تجتهد في التوحيد بين التوماوية والتوجهات الحديثة غير المدرسية (ج. مارشال، و. جايسر، ب-أتباع لويس دي مولينا، جـ-التوماوية بالمعنى الدقيق. هذه المجموعة الأخيرة هي أهمها جميعا سواء من حيث عدد مفكريها أو من حيث تأثيرهم، وإن كانت ممثلة في ألمانيا تمثيلا ضئيلا. (هامش من المؤلف).
(664) الإدراك تمثل، وحين تدرك شيئا ما، شخصا أو مكانا أو فكرة، فكأنك تمتلئ به أو بها، وتصير هذا الشخص أو ذلك المكان أو تلك الفكرة، على مستوى مضمون التعقل، على نحو ما.
(665) حين تدرك الباب، فإن خشبه لا يدخل إلى العينين، وإنما صورته وحسب.
(666) كما هو الحال في مذهب كانت.
(667) أي أنه شخص، ولكن ليس على نموذج الشخص الإنساني.
(668) الإله غاية ذاته.

ثبت أسماء الأعلام

(1) أثبت المؤلف بعض الأسماء دون ذكر تواريخ حياتها، وتابعناه في ذلك (المترجم).

ثبت أسماء الأعلام [1]

أدلر	Adler, Mortimer,
آدمن (1852- 1902)	Adamson, Robert,
إدنجتون (1882- 1944 م)	Eddington, Sir Arthur Stanley,
أرديجو (1828- 1920 م)	Ardigo, Roberto,
إرنفلز (1850- 1932 م)	Ehrenfels, Christian,
إسبافنتا (1817- 1883 م)	Spaventa, Bertrando,
إسبنسر 1820- 1903 م)	Spencer, Herbert
إسبينوزا (1632- 1677 م)	Spinoza B.,
إستيوارت (1863- 1946 م)	Stewart
إستبنج (1885- 1943 م)	Stebbing, L. Susan,
أستفالد (1852- 1932 م)	Ostwald, Wilhelm,
أسموس	Asmus, W. F.,
اشبرانجر (1882- 1963 م)	Spranger, Eduard,
اشتاملر (1856- 1938 م)	Stammler, Rudolf,
اشبنجلر (1880-1936 م)	Spengler, Oswald,
أفينا ريوس (1843- 1896 م)	Avenarius, Richard ,
الأكوينى (القديس توما الأكويني (1224 / 5- 1274 م)	Aquinas, Thomas Aquinas,
ألان 1868- 1951 م)	Alain. See Emile Chartier
ألكساندر (1859- 1938 م)	Alexander, Samuel,
ألكساندرف	Alexandrov, G.F
إنجاردن (1893-)	Ingarden,R .
إنجلز (1820- 1895 م)	Engels, Friedrich
إنجه (1861)	Inge, William Ralph
أوليانوف (انظر لينين)	Ulyanov, Vladimir Ilich. See Lenin,

أوليه-لابرون (1839- 1899 م)	Olle-Laprune, Leon
أونامونو (1861- 1937 م)	Unamuno, Miguel de
آير (1910- 1989 م)	Ayer, Alfred J,
أيكن (1846- 1926 م)	Eucken, Rudolf,
آينشتين (1879- 1955 م)	Einstein Albert,
بارت (1886- 1969 م)	Barth, Karl,
باركلي (1685- 1753 م)	Berkeley, George,
باوخ (1877- 1942 م)	Bauch, Bruno,
بارودي (1870-)	Parodi, Dominique,
باسكال (1623- 1662 م)	Pascal, Blaise,
باشلار (1884- 1962 م)	Bachelard, Gaston,
باير (1862- 1929 م)	Bayer, Raymond,
بتزولت	Joseph, Petzoldt,
برادلي (1846- 1924 م)	Bradley, Francis, Herbert,
برادينس	Pradines, Maurice,
برايس (1899-)	Price, H.H,
برديائيف (1874- 1948 م)	Berdyaev, Nikolai,
برجسون (1859- 1941 م)	Bergson, Henri,
برنتانو (1838- 1917 م)	Brentano, FranZ,
برشفيك (1869- 1944 م)	Brunschvicg, Leon,
برود (1887- 1971 م)	Broad, C.D.,
بفاندر (1870- 1941 م)	Pfander, Alexander,
بكر (1893-)	Becker, Oskar,
بل	Boll, Maurice,
بلانك (1858- 1947 م)	Max, Planck,
بلندل (1861- 1949 م)	Blondel, Maurice,
بوانكاريه (1853- 1912 م)	Poincaré, Henri,
بوبر، كارل (1902)	Popper, Karl,
بوبر (1878-)	Buber, Martin,

بوترو (1845- 1921 م)	Boutroux, Emile,
برايس (1899- 1984 م)	Price, H.H,
بافلوف (1849- 1939 م)	Pavlov, Ivan,
باولسن (1846- 1908 م)	Baulsen
بوزانكت (1848- 1923 م)	Bosanquet, Bertrand,
بوشنر (1824- 1899 م)	Buchner, Ludwig,
بوشنسكي (1902-)	Bochenski, I.M,
بوفوار (سيمون دي بوفوار)	Beauvoir, Simone de,
بول (1815- 1864 م)	Boole, George,
بونيه (1720- 1793 م)	Bonnet, Etienne,
بيانو	Peano, Guiseppe,
بيرس (1839- 1914 م)	Peirce, Charles Sanders,
بيكون (1561- 1626 م)	Bacon, Franciss,
تارسكي (1902)	Tarski Alfred,
تايلور (1869- 1945 م)	Taylor, Alfred Edward,
ترلتش (1865- 1923 م)	Troeltsch, Ernst,
تستا	Testa, Alfonso,
تفاردفسكي (1866- 1938 م)	Twardowski, KazimierZ,
تومسون (1861- 1933 م)	Thomson, Sir Arthur,
توينبي (1899- 1975 م)	Toynbee, Arnold J,
جاردي (1859- 1931 م)	Gardeil, Mercier Ambroise
جاريجور لاجرانج (1877)	Garrigou-Lagrange, Reginald,
جانيه (1823- 1899 م)	Janet, Paul,
جايجر (1880-1937 م)	Geiger, MoritZ,
جايزر	Geyser, J,
جرابمان (1875- 1949 م)	Grabmann, Martin,
جرت (1863- 1940 م)	Gredt, Joseph,
جرين (1836- 1882 م)	Green, Thomas Hill,
جنتيلي (1875- 1944 م)	Gentile, Giovanni,

جو(1891)	Joad, C.E.M,
جوليتيه (1858- 1942 م)	Gaultier, Jules de,
جونست (1890-)	Gonseth, Ferdinand,
جلسن (1884-)	Gilson, Etienne,
جيمس (1842- 1910 م)	James, William,
جينز (1877- 1946 م)	Jeans, Sir James Hopwood
دارون (1809- 1882 م)	Darwin, Charles,
دانتك (1869- 1917 م)	Dantec, Felix Le,
دانتي (1265- 1321 م)	Dante
دبورين	Deborin, G.A,
دريش (1867- 1941 م)	Driesch, Hans,
دستويفسكي (1821- 1881 م)	Dostoievsky, Feodor M,
دلتاي (1833- 1911 م)	Dilthey, Wilhelm,
دنز-اسكوت (1266- 1308 م)	Duns-Scott,
دنكان-جونز	Duncan-Jones, A.E,
دوركايم (1858- 1917 م)	Durkheim, Emil,
دوهم (1861- 1916 م)	Duhem, Pierre,
ديدرو (1713- 1784 م)	Diderot,D.,
ديكارت (1596- 1650 م)	Descartes, Rene,
ديكور	Descors, P.,
ديوي (1859- 1952 م)	Dewey, John,
راشدال (1858- 1924 م)	Rashdall, Hastings,
رافيسون (1813- 1900م)	Ravaisson-Moliet, Felix,
رايل (1900-1976 م)	Ryle, Gilbert,
رايناخ (1883- 1916 م)	Reinach, Adolph,
ربنتشتين	Rubinstein, N.,
رتاكر (1888)	Rothacker, Erich,
رسل (1872- 1970 م)	Russell, Bertrand,
رلكه (1875- 1926 م)	Rilke, Rainer Maria,

روجييه	Rougier, Louis,
رويس (1855- 1916 م)	Royce, Josiah,
ريد (1710- 1796 م)	Reid, Thomas,
ريشنباخ (1891- 1953 م)	Reichenbach, Hans,
ريكرت (1863- 1836 م)	Rickert, Heinrich,
رينوفييه (1815- 1903 م)	Renouvier, Charles,
ريل (1844- 1924 م)	Riehl, Alois,
ري	Rey, Abel,
زيهن	Ziehen, Theodor,
سارتر (1905- 1980 م)	Satre, Jean-Paul,
سانتيانا (1863- 1952 م)	Santayana, George,
ستالين (1879- 1953 م)	Stalin, Joseph,
ستاوت	Stout, George Frederick,
سترت	Sturt, Henry,
سدجويك	Sidgwick, Alfred,
سرتيانج (1863- 1948 م)	Sertillanges, Antonin D.,
سوروكين (1889- 1968 م)	Sorokin, Pitirim,
سيمل (1858- 918 م)	Simmel, Georg,
زدانوف	Zhdanov, A.A.,
شارتييه (أنظر ألان)	Chartier, Emile,
شاكا	Sciacca, M.F.,
شبان (1878-)	Spann, Othmar,
شتاين (1891- 1942 م)	Stein, Edith,
شتومف (1848- 1936 م)	Stumpf, Carl,
شرودر (1841- 1902 م)	Schroder, Ernst,
شستوف (1866- 1942 م)	Sestov, Leo,
شلر (1874- 1928 م)	Scheler, Max,
شللر (1864- 1937 م)	Schiller, F.C.S.,
شلنج (1775- 1854 م)	Joseph, Schelling, Friedrich Wilhelm

شليك (1882- 1956 م)	Schlick, MoritZ,
شوبنهور (1788- 1860 م)	Schopenhauer, Arthur,
شولتز (1884-)	Scholz, Heinrich,
فاربر	Farber, Marvin,
فايهنجر (1852- 1933 م)	Vaihinger, Hans,
فتجنشتين (1889- 1951 م)	Wittgenstein, Ludwig,
فراري (1812- 1876 م)	Ferrari, Giuseppe,
فرانك	Franck,Ph.,
فراير (1887)	Freyer, Hans,
فرويد (1856- 1939)	Freud, Sigmund,
فريجه (1848- 1925 م)	Frege, Gottlob,
فست	Wust, Peter,
فشنر (1801- 1887 م)	Fechner, Gustav Theodor,
فشته (1762- 1814 م)	Fichte,J.G.,
فندلباند (1848- 1915 م)	Windelband, Wilhelm,
فوتشر	Fuetscher,L.,
فوجت (1817- 1895 م)	Vogt, Karl,
فورلاندر (1860- 1928 م)	Vorlander, Karl,
فولتير (1694- 1778 م)	Voltaire,
فولف (1679- 1754 م)	Wolff, Christian,
فولكلت (1848- 1930 م)	Volkelt, Johannes,
فون هارتمان (1842- 1906 م)	Hartmann. Eduard von,
فنت (1832- 1920 م)	Wundt, Wilhelm,
فويلمان	Vouillemin, Charles Ernest,
فويرباخ (1804- 1872 م)	Feuerbach, Ludwig,
فوييه (1838- 1912 م)	Fouillee, Alfred,
فيبر (1864- 1920 م)	Weber, Max,
فيرا	Vera, Augusto,
فيكو (1668- 1744 م)	Vico, Giovanni Battista,

كاتانيو (1801- 1869 م)	Catteneo, Carlo,
كارناب (1891- 1970 م)	Carnap, Rudolf,
كاسيرر (1874- 1945 م)	Cassirer, Ernst,
كانت (1724- 1804 م)	Kant, Immanuel,
كانتور (1845- 1916 م)	Cantor, G.,
كايسرلنج (1880 1946 م)	Keyserling, Hermann,
كدروف	Kedrov, B.M.,
كروتشه (1866- 1952 م)	Groce, Benedetto,
كلاجز (1872)	Klages, Ludwig,
كواريه	Koyre, Alexander,
كورنيليوس (1863- 1947 م)	Cornelius, Hans,
كوزان (1792- 1867 م)	Cousin, Victor,
كولبه (1862- 1915 م)	Kulpe, Oswald,
كولنجوود (1891- 1943 م)	Collingwood, Robin, George,
كونت (1798- 1857 م)	Comte, Auguste,
كوهن (1842- 1918 م)	Cohen, Hermann,
كيابلي (1857- 1932 م)	Chiapelli, Alessandro,
كيرد (1835- 1908 م)	Caird, Edward,
كيركجارد (1813- 1855 م)	Kierkegaard, Soren,
كيز	Case, Thomas,
لابرتنيير (1860- 1931 م)	Laberthonniere,Lucien,
لابريولا (1843- 1903 م)	Labriola, A.,
لابلاس (1749- 1827 م)	Laplace,P.S.De,
لاس (1837- 1885 م)	Laas, Ernst,
لاسك (1875- 1915 م)	Lask, Emil,
لاشلييه (1832- 1918 م)	Lachelier, Jules,
لافل (1883- 1951 م)	Lavelle, Louis,
لالاند (1867- 1963 م)	Lalande, Andre,
لامتري (1709- 1751 م)	La Mettrie, Julien Offray,

لانجه (1828- 1878 م)	Lange, Friedrich Albert,
لانيو (1851- 1894 م)	Lagneau, Jules,
لست (1880-)	Litt, Georg,
لوازي (1857- 1940 م)	Loisy, Alfred,
لودانتك (1869- 1917 م)	Le Dantec
لوروا (1870- 1954 م)	Le Roy, Edouard,
لوسن (1882- 1954 م)	Le Senne, René,
لوطزه (1817- 1881 م)	Lotze,Rudolf Hermann,
لوك (1632- 1704 م)	Locke, John,
ليبرت (1878- 1947 م)	Liebert, Arthur,
ليبمان (1840- 1912 م)	Liebmann, Otto,
ليبنتز (1646- 1716 م)	Leibnitz, G.W.,
ليرد (1887- 1946)	Laird,John,
ليفي-بريل (1857- 1939 م)	Levy-Bruhl, Lucien,
لينين (1870- 1924 م)	Lenin, Nikolai,
ماخ (1838- 1916 م)	Mach, Ernst,
مارتيوس	Martius, H. Conrad,
مارسل (1889- 1973 م)	Marcel, Gabriel,
مارشال	Marechal, J.,
ماركس (1818- 1883 م)	Marx, Karl,
ماركوف	Markov, M.A.
ماريتان (1882- 1973 م)	Maritain, Jacques,
ماسكول	Mascall, E.L.,
ماكتجارت (1866- 1925 م)	McTaggart, John McTaggart Ellis,
ماكسيموف	Maximov, A.A.,
مانسر (1866- 1949 م)	Manser, Gallus M.,
ماوسباخ (1861- 1931 م)	Mausbach, Joseph,
ماير	Maier, Heinrich,
متين	Mitin, M.B,

Morselli, Enrico,	مرسلي (1852- 1929 م)
Mercier, Desire,	مرسييه (1851- 1926 م)
Merleau-Ponty, Maurice,	مرلوبونتي (1908- 1961 م)
Misch, Georg,	مش (1878)
Mill, John Stuart,	مل (1806- 1873 م)
Moore, G.E.,	مور (1873- 1958 م)
Morgan,Augustus de,	مورجان (1806- 1878 م)
Morgan, C.L.,	مورجان (1852- 1936 م)
Moleschott, Jakob,	موليشط (1822- 1893 م)
Munsterberg, Hugo,	مونستربرج (1863- 1916 م)
Mace, C.A,	ميس
Maine de Biran, Francois-Pierre,	مين دي بيران (1766- 1824 م)
Meinong, Alois,	مينونج (1853- 1921 م)
Natorp, Paul,	ناترب (1854- 1924 م)
Nunn, Sir T. Percy,	نان (1870-)
Neurath, Otto,	نويرات (1882- 1945 م)
Nietzsche, Friedrich,	نيتشه (1844- 1900 م)
Newton, Isaac,	نيوتن (1642- 1727 م)
Wisdom, John,	وزدم (1904-)
Watson John B.,	واطسون (1878- 1958 م)
Whitehead, Alfred North,	وايتهد (1861- 1947 م)
Haberlin, Paul,	هيبرلن (1878- 1961 م)
Hartmann, Nicolai,	هارتمان (1882- 1950 م)
Haldane, John Scott,	هالدان (1860- 1936 م)
Hamelin, Octave,	هاملان (1856- 1907 م)
Hahn, Hans,	هان (1880-1934 م)
Herbart, Johann, Friedrich,	هربارت (1776- 1841 م)
Husserl, Edmund,	هسرل (1859- 1938 م)
Hessen, Johannes,	هسن

هكس (1862- 1941 م)	Hicks, George Dawes,
هكسلي (1825- 1895 م)	Huxley, Thomas Henry,
هفلر	Hofler,Alois,
هكل (1834- 1919 م)	Haeckel, Ernst,
هلدبرانت	Hildebrand, D. von,
هلفيتوس (1715- 1871 م)	Helvetius, Claude Adrian,
هلمهلتز (1821- 1894 م)	Helmholtz, Hermann,
هوبز (1588- 1679 م)	Hobbes, Thomas,
هورفات (1884-)	Horvath, Alexander,
هولباخ (1723- 1789 م)	Holbach, Paul Heinrich Dietrich Von,
هولدن	Haldane, John Scott,
هونجز فالد (1875-)	Honigswald, Richard,
هيجل (1770- 1931 م)	Hegel, G.W.F,
هيدجر (1889- 1976 م)	Heidegger, Martin,
هيوم (1711- 1776 م)	Hume, David,
ياكوبي (1881-)	Jacoby, Gunther,
ياسبرز (1883- 1969 م)	Jaspers, Karl,
يانش (1883- 1940 م)	Jaensch, Erich,
يودل (1848- 1914 م)	Jodl, Friedrich,

المؤلف في سطور:

إ. م. بوشنسكي

* ولد عام 1904م.

* عمل أستاذا في جامعة فرايبورج، سويسرا.

* وهو رجل دين كاثوليكي، من أصل بولندي.

* اهتم على الخصوص بالمنطق الرياضي. ولكن الكتاب الحالي هو الذي قدمه إلى الجمهور الكبير في أوربا وأمريكا.

المترجم في سطور:

د. عزّت قرني

* أستاذ بكلية الآداب بجامعتي عين شمس والكويت.

* له ترجمات لبعض محاورات أفلاطون، عن النص اليوناني، وشروح لها، منها كتاب: «أفلاطون. فيدون. في خلود النفس»، الذي فاز بجائزة الدولة التشجيعية في مصر 1975م.

* صدر له في سلسلة عالم المعرفة: العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة، 1980م.



الأمومة

نمو العلاقة بين الطفل والأم

تأليف: د. فايز قنطار

هذا الكتاب

يقدم هذا الكتاب عرضا شاملاً وموجزاً للفكر الفلسفي الغربي حتى عام 1950، وقد ظهر في العديد من اللغات الأوربية، وهو ينفرد بدقته واستقصائه واتزان أحكامه، فضلا عن امتداد نظرته إلى ما قبل القرن العشرين الميلادي. فيقدم المؤلف لموضوعه بفصلين عن اتجاهات القرن التاسع عشر في الغرب، وعن «الأزمة» العميقة التي واجهها الفكر الغربي، في العلم والفلسفة خصوصا، في أواخر تلك الفترة، ليعرض انطلاقا من تلك الخلفية، خصائص الفكر الغربي الجديد، الذي يرى أنه مختلف جوهريا عما يسميه باسم «الفلسفة الحديثة» (1600-1900 م) وهو يعرض بالتفصيل، في خلال الفصول التالية، لأهم تيارات هذا الفكر. وهي: فلسفة المادة، الفلسفة المثالية، فلسفة الحياة، الفينومينولوجيا، الفلسفة الوجودية، وأخيرا الفلسفات الميتافيزيقية، ويلتقي القارئ خلال صفحات الكتاب بأفكار أهم ممثلي العقل الفلسفي الغريب، رسل، الوضعيون المنطقيون، الماركسيون، كروتشه، برنشفيك، الكانتيون الجدد، برجسون، وليم جيمس وديوي، دلتاي، هسرل، شلر، هيدجر، سارتر، مارسل، ياسبرز، هارتمان، وايتهد، التوماويون، وغيرهم. إنه كتاب للقراءة ومرجع يرجع إليه معا.